98





قصة الأنثروبولوجيا

فصول في تاريخ علم الإنسان

تأليف
د. حسين فهيم

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

98

قصة الأنثروبولوجيا

فصول في تاريخ علم الإنسان

تأليف

د. حسين فهيم



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

تصدير

سعدت كثيرا أن أتيحت لي فرصة تدريس مادة الأنتروبولوجيا بجامعة الكويت خلال العامين الماضيين (84- 1985) حيث لمست حاجة المكتبة العربية إلى دراسة عن تاريخ الأنتروبولوجيا في إطار شمولي، بقدر الإمكان، وفي سهولة ويسر أيضا. لهذا أعددت هذه الدراسة وخرجت بقصة الأنتروبولوجيا في فصول حرصت أن أجمع فيها بين سهولة وإيضاح العرض، مع التمسك في الوقت ذاته بالدقة والأمانة العلمية.

أودّ أن أتقدم بالشكر الجزيل للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت لنشر هذا الكتاب ضمن سلسلة «عالم المعرفة» القيمة، الأمر الذي سيتيح للقارئ العربي العادي فرصة التعرف على الأنتروبولوجيا، وتاريخها، وصلتها بواقع العالم المعاصر.

ونظرا لأن «قصة الأنتروبولوجيا» هي أول كتاب يصدر لي باللغة العربية، أود أن أنتهز هذه الفرصة لأشيد بما تلقيته من علم، ومعرفة، على أيدي أساتذة أجلاء، ومربّين فاضلين، إبان دراستي الجامعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة في أوائل الخمسينات، ثم في معهد العلوم الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، في أوائل الستينات. أودّ أيضا أن أؤكد لراغبي البحث والدراسة أن المكتبة العربية تزخر-ولا شك-بثروة علمية هائلة من مؤلفات، وترجمات،

وتحقيقات لتراث الإنسانية عامة، وأن أمامنا جميعا فرصا عظيمة للاستفادة منها لتفهم أحوال عالمنا المعاصر وللعمل، كل في نطاق تخصصه، على الإسهام في خلق فكر إنساني متطور، وبناء عالم عربي أفضل.

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر والتقدير لزملائي الأفاضل على الملاحظات القيمة والآراء السديدة التي تفضلوا بإبدائها عند قراءة المخطوطة في مراحلها الأولى.

آمل أن يوفقنا الله جميعا في أداء رسالتنا التعليمية بفكر ثاقب، ومعرفة أصيلة، وفي إطار الدعوة إلى الحرية، والحوار والاحتكام إلى العقل، بغية الحفاظ على «إنسانية» العالم الذي نعيش فيه.

الكويت في نوفمبر 1985

مقدمه

إن تعدد الاتجاهات في تناول الأنتروبولوجيا، واطراد ما يكتب عن هذا العلم خاصة في الآونة الأخيرة، لخير دليل على حداثته. وبالرغم من مرور ما يقرب الآن من مائة وعشرين عاما تقريبا على نشأته الرسمية-إن صحّ هذا التعبير-فهو ما يزال يصنع تاريخه. لقد اتسعت الآن مجالات البحث والدراسة في هذا الفرع الجديد من المعرفة، وتداخلت موضوعاته مع بعض العلوم الأخرى، كما تعدّدت تخصصاته ؛ هذا إلى جانب تباين اتجاهاته النظرية والمنهجية. علاوة على ذلك، فقد شهدت الأنتروبولوجيا ذاتها مؤخرا مرحلة عصيبة من القدرة على الاستمرار وسط أعاصير التغيرات الهائلة التي تتابعت بسرعة هائلة، وبطريقة مكثّفة، والتي تأثرت معها حياة الشعوب كبشر وأساليب حياتهم كتراث إنساني ؛ الأمر الذي يعتبر أحد الاهتمامات الرئيسية للأنتروبولوجيا. وبالرغم من هذا الخضم الهائل من التعدد والتباين، بل والتناقض والتداخل أحيانا، بين الاتجاهات الفكرية في مجالات الأنتروبولوجيا وغيرها من العلوم التي تهتم بدراسة الإنسان. يتناول هذا الكتاب المسار العام لقصة الأنتروبولوجيا العامة ويعرضه في إطار موجز ومبسط. ولتحقيق هذا الهدف لا يقتصر هذا العمل على إبراز الإطار العام للفكر الأنتروبولوجي وتطوره فحسب، بل يوثق أيضا بين الفكر والعصر، ويوضح طبيعة الرابط بين النظرية

والمنهج، اللذين يصعب الفصل بينهما. فالأنتروبولوجيا-شأنها في ذلك شأن فروع المعرفة جميعها-ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الإنساني الذي توجد فيه، إذ هي تعكس في حقيقة الأمر قيمه السائدة وتخدم مصالحه.

بادئ ذي بدء، رأينا أن يقدم الفصل الأول من هذا الكتاب توضيحا لمعنى كلمة «أنتروبولوجيا»، واستخداماتها المختلفة وكذلك تخصصاتها المتعدّدة. ويقدم هذا الفصل أيضا عرضا موجزا للغاية لجهود الباحثين في كتابة تاريخ الأنتروبولوجيا، كما يشير-على سبيل المثال لا الحصر-إلى بعض الأعمال البارزة في هذا المجال. وفي الفصل الثاني تبدأ قصة الأنتروبولوجيا ذاتها بالتحدث عن بواكير الفكر الأنتروبولوجي، التي يمكن ردها إلى العصور القديمة، بالرغم من أن الأنتروبولوجيين الغربيين يرون أن الأصول النظرية الأولية للأنتروبولوجيا قد ظهرت مع عصر النهضة الأوروبية. ففي عصر النهضة، تمت عدة استكشافات جغرافية لبلاد وشعوب خارج أوروبا، ونتج عن المعلومات التي كتبت عن تلك الشعوب، تغيير جذري في الفلسفات القائمة حينذاك، عن البشر والحضارة، وطبيعة المجتمع الإنساني و تطوره. وقد كان لكل ذلك أثره الكبير في تطوير المعرفة الأنتروبولوجية، وإعدادها لإمكانية التبلور والنشأة المستقلة عن رحاب الفلسفة الاجتماعية في القرن التاسع عشر.

ولكن قبل أن تصل الأنتروبولوجيا في رحلتها التكوينية إلى القرن التاسع عشر، كانت قد بلورت أصولها النظرية على أساس المادة الوصفية عن ثقافات الشعوب المكتشفة، التي كتب عنها الرحالة أو المبشرون المسيحيون. وفي هذا الإطار يناقش الفصل الثالث البدايات النظرية لعلم الإنسان في إطار إسهام مادة أدبيات الرحلات والتغيرات الفكرية للعصر. تأخذنا قصة الأنتروبولوجيا بعد ذلك إلى مرحلة البلورة الأكاديمية خلال القرن التاسع عشر، حيث نوضح في الفصل الرابع كيف أن عصر الثورة الثقافية والعلمية قد تمخضت عنه الحاجة إلى فرع جديد من المعرفة لكي ينظر إلى الإنسان في إطار شامل، يستمد أصوله المعرفية، ومفاهيمه، من العلوم المتصلة بالحياة البيولوجية والاجتماعية على حد سواء. ففي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حدث أن انحسرت أهمية الفلسفة أمام زحف التفكير العلمي. وفي خلاله أيضا، تطورت العلوم الاجتماعية واستطاع

العالم البريطاني إدوارد تايلور E.Tylor، في أوائل سبعينات القرن الماضي، أن يرى بفطنته أن أساليب حياة الشعوب وتنوعها، وتغيرها، يشكل ظاهرة جديرة بالدراسة في حد ذاتها، وأن علما جديدا يجب أن ينشأ ليقوم بهذه المهمة. ويعرض هذا الفصل الأساس النظري المنهجي لدراسة تلك الظاهرة، والتي سماها تايلور «بالثقافة أو الحضارة». كما توضح المناقشة في هذا الفصل أيضا كيف أن دراستها قد تأثرت بالفكر التطوري الذي كان سائدا حينذاك في دوائر العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء.

وبانقضاء القرن التاسع عشر، ودخول الأنتروبولوجيا حلبة أحداث وتغيرات القرن العشرين، حدثت بها عدة تغيرات جوهرية أيضا، وذلك من حيث النظرة إلى موضوعها ومنهج الدراسة، ومدى نوعية الأخذ والعطاء بينها وبين مجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. وبهدف التيسير على القارئ، وإبعاده عن التداخلات المعقدة، والتغيرات النظرية والمنهجية التي عاصرت تطور هذا العلم خلال القرن العشرين، رأينا أنه قد يكون من الأفضل أن نقسم القرن العشرين في الفصل الخامس إلى فترتين رئيستين، تفصل بينهما الحرب العالمية الثانية (1939- 1945). ومع ذلك يجب أن نشير إلى أن الاتجاهات التي سادت خلال هاتين الفترتين يتداخل بعضها مع البعض الآخر، ولاشك أن كل فترة تمهد لما بعدها. فهناك إذن اتصال فكري بين هاتين الفترتين وارتباط وثيق بأحداث كل عصر. نوضح أيضا في هذا الفصل كيف أن الأنتروبولوجيا، كعلم ومهنة، قد شهدت محنة كبيرة في أساسياتها النظرية، واستخداماتها العملية، بل وفي هويتها بصفة عامة. فقد ظهرت قوى جديدة على المسرح السياسي والاقتصادي العالمي، متمثلة في بزوغ العالم الثالث، إلى جانب انطلاق صيحات النقد والثورة من داخل المعسكر الغربي ذاته ضد بعض الاستخدامات غير الإنسانية للمعرفة الأنتروبولوجية. وبهذا ينقلنا الفصل السادس إلى تلك الصفحة المشرقة من تاريخ الأنتروبولوجيا، والتي برزت فيها أهمية نقد الذات، والدعوة إلى التحرر والتقدم الفكري بتطوير موضوعات هذا العلم وأهدافه، إلى الدرجة التي يصبح فيها فهم الإنسان وخدمة قضاياه، الأساس الأول له. وبهذا دخلت الأنتروبولوجيا مرحلة جديدة لتصبح عالمية، وتبتعد إلى حد كبير عن أن تظل إلى الأبد غربية النشأة والمصالح. فلقد وضع هذا الجيل من

الأنتروبولوجيين، الذي عاصر تلك الفترة (والتي استغرقت ما يقرب من عقدين، منذ أوائل الخمسينات حتى أواخر السبعينات) أساس الأنتروبولوجيا المعاصرة، كما أنه ساعد الجيل المعاصر على وضع تصوراته المستقبلة لما ستكون عليه الأنتروبولوجيا في عالم الغد.

ننتقل بعد ذلك مع أحداث قصتنا لنبرز في الفصل السابع الدور الذي لعبته دول العالم الثالث في وضع أساسيات «الأنتروبولوجيا الجديدة»، التي تقوم على «مناهضة الاستعمار»، والعمل على إحداث التغييرات في مجتمعاتها، بهدف تحقيق التقدم ومجابهة مشاكل التخلف. نوضح في هذا الفصل كيف وجه العالم الثالث مسار الفكر والعمل الأنتروبولوجي واتجاهاته في الغرب بصفة عامة، وكيف دعم فكرة الاهتمام بالتراث الفكري المحلي للدول النامية، في إطار الفهم العام للإنسان والحضارة الإنسانية. نشير في هذا الفصل أيضا لبعض الجهود من الهند والعالم العربي، كما رأينا كذلك. أنه قد يكون من المفيد في هذا الفصل طرح موضوع «العرب والأنتروبولوجيا المعاصرة»، ومع ذلك فإننا لا نحاول في هذا الجزء التأريخ للأنتروبولوجيا ومراحل تطورها واتجاهاتها وإسهامات الباحثين العرب وأعمالهم، فهذا عمل هام وضروري إلا أنه يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها ؛ آمل أن تتاح لنا-أو لغيرنا من الباحثين-فرصة أدائها. لذلك نقتصر هنا على تناول بعض مجالات استفادة العرب من تخصصات هذا العلم الجديد ومناهجه، وإمكانية استخدامه في دراسة المجتمع والثقافة العربية، الأمر الذي قد يسهم في فهم أفضل للثقافات الأخرى، وتحقيق قدر أكبر من التعاون والتواصل الدولي وإحلال السلام العالمي كغاية إنسانية كبرى.

هذا، وتطرح خاتمة هذا الكتاب تساؤلا عما يمكن أن يساهم به الأنتروبولوجيون في مواجهة مشكلات العالم المعاصر، وما هي البدائل لتحقيق حياة إنسانية أفضل، أو ربما للإبقاء على الحياة البشرية ذاتها. إن الأنتروبولوجيين ليسوا في عزلة عما يجري في عالم اليوم، بل هم جزء لا يتجزأ منه، وتعكس أعمالهم متطلبات العصر الحالي، وما يمكن أن تكون عليه ثقافة العالم في القرن الحادي والعشرين.

إن ما يقدمه هذا الكتاب في فصوله عن قصة الأنتروبولوجيا ليس إلا محاولة أولية، ومتواضعة، يجب أن تستكمل بمزيد من البحث والتحليل

والمتابعة. إن من بين الأهداف التي يحاول هذا الكتاب تحقيقها، أن يوضح للقارئ كيف أن الأنتروبولوجيا-كفرع من فروع المعرفة-لم تنشأ مستقلة عن التطور العام للمعرفة وعن أحداث العصور المختلفة ومتطلباتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن الميزة الأساسية للمعرفة التاريخية، كما أوضحها بجلاء الباحث المغربي محمد وقيدي، «أنها تقودنا أكثر من غيرها إلى إضفاء صفة النسبية على الظواهر الإنسانية، فتمهد بذلك إلى النظر إلى هذه الظواهر نظرة علمية.

فالمعرفة التاريخية تجعلنا قادرين على النظر إلى الحضارة الإنسانية باعتبارها نتاجا للواقع الإنساني المتطور، وتدفعنا إلى البحث في الماضي من أجل أن نتعرف فيه على ماضي الحضارة الإنسانية ودلالتها. وإذا كان الوعي التاريخي يبدو لنا اليوم كعنصر طبيعي وجوهري في ثقافتنا، وإذا كان ذلك قد ينسينا أن هذا الوعي حديث النشأة، فان هذا كله لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى إغفال أهمية هذا الوعي-عند بداية نشأته-في تاريخ الثقافة الإنسانية، وفي الدور الهام الذي لعبه في التمهيد لنشأة العلوم الإنسانية» (مرجع 88 ص 74)

1

في تعريف الأنثروبولوجيا وتأريخها

إن هذا الكائن الفريد الذي اسمه الإنسان، كان دائما ولا يزال، موضع التأمل والدراسة من قبل كثير من العلوم الطبيعية والإنسانية عل حد سواء. فمنذ قديم الزمان، لاحظ الإنسان بصفة عامة الفروق القائمة بين شعوب الجنس البشري، واهتم بمعرفة الطبيعة الإنسانية، وتفسير الاختلافات في الملامح الجسمية، ولون البشرة، والعادات والتقاليد، والديانات والفنون وغير ذلك من مظاهر الحياة. وفي إطار هذا الاهتمام والتساؤل ل تطورت الدراسات خلال العصور وتبلورت بنشأة فرع جديد من فروع المعرفة اصطلح على تسميته «بالأنثروبولوجيا» Anthropology. ولكن ما هي الأنثروبولوجيا ؟ وما هو موضوعها، إذ أن لكل علم عادة مجموعة من الظواهر التي يعكف الباحثون على دراستها بالوصف والتحليل والتفسير.

لقد قرأت لأحد الأنثروبولوجيين الأمريكيين أنه ربما تكون أفضل طريقة لتعريف الأنثروبولوجيا هي أن نقدم للقارئ فكرة عما يفعله الأنثروبولوجيون. وفي هذا الصدد، كتبت الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية، الشهيرة، مارجريت ميد

M.Mead (1901-1979) تقول: «نحن نصف الخصائص الإنسانية، البيولوجية، والثقافية، للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن. ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية، كأنساق مترابطة ومتغيرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة. كما نهتم بوصف وتحليل النظم الإجتماعية والتكنولوجيا، ونعني أيضا ببحث الإدراك العقلي للإنسان، وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة، فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر. إن التخصصات الأنثروبولوجية التي قد تتضارب مع بعضها، هي في ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد، وهي التي تثير الانتباه، وتعمل على الإبداع والتجديد، هذا وتجدر الإشارة إلى أن جزءا لا بأس به من عمل الأنثروبولوجيين يوجه نحو القضايا العملية في مجالات الصحة والإدارة والتنمية الاقتصادية ومجالات الحياة الأخرى» (مرجع 169 ص 280).

يعبر هذا النص ولاشك عن تصور الأنثروبولوجيين الأمريكيين بصفة عامة لأهم مجالات الأنثروبولوجيا، والتي تعني في نظرهم دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء. ويستخدم الأمريكيون مصطلح الأنثروبولوجيا الجسمية [1] الفيزيقية Physical Anthropology للإشارة إلى دراسة الجانب العضوي أو الحيوي للإنسان، بينما يستخدمون مصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology ليعني مجموع التخصصات التي تدرس النواحي الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان. يدخل في ذلك الدراسات التي تتعلق بحياة الإنسان القديم (أو حضارات ما قبل التاريخ)، والتي يشار إليها بعلم الأركيولوجيا Archeology. تتناول الأنثروبولوجيا الثقافية كذلك دراسة لغات الشعوب البدائية، واللهجات المحلية، والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة، وذلك في إطار ما يعرف بعلم اللغويات Linguistics. علاوة على ذلك، يوجد مجالان دراسيان آخران ذوا أهمية كبيرة، وهما الأثنولوجيا [2] Ethnology والأثنوجرافيا [3] Ethnography وبالرغم من التداخل بين المصطلحين، إلا أن مصطلح الأثنوجرافيا يعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة،

أو مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة. أما الأثنولوجيا فتهتم بالدراسة التحليلية، والمقارنة للمادة الأثنوجرافية، بهدف الوصول إلى تصورات نظرية أو تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية، من حيث أصولها وتطورها وتنوعها. وبهذا تشكل المادة الأثنوجرافية قاعدة أساسية لعمل الباحث الأثنولوجي، فالأثنوجرافيا والأثنولوجيا مرتبطتان إذن وتكمل الواحدة الأخرى [4] (مرجع 179 ص 20- 21).

هذا هو معنى الأنثروبولوجيا ومجالات دراساتها الرئيسة في الولايات المتحدة الأمريكية. أما في أوروبا، فان الوضع يختلف تماما حتى من بلد أوروبي إلى آخر[5]. يرجع ذلك-بطبيعة الحال-إلى تباين الخلفيات الثقافية والمصالح القومية للدول الأوروبية. فبصدد كلمة الأنثروبولوجيا ذاتها، يذكر الباحث الفرنسي جان بوارييه J.Poirier أنها ظهرت أولا في كتابات علماء الطبيعة إبان القرن الثامن عشر لتعني دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان l'histoire Naturelle de L'homme وربما كان عالم الطبيعة الألماني جوهان بلومينباخ J.Blumenbach. [6] في رأي بوارييه أيضا-أول من أدخل كلمة «الأنثروبولوجيا» في منهج تدريس التاريخ الطبيعي بالمقررات الجامعية، كما استخدمه في الطبعة الثالثة من كتابه الذي صدر عام 1795 بعنوان «عن التنوعات الطبيعية الجوهرية بين البشر» De Generis Humani Varietate Naturta. ويذكر بوارييه أيضا أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت I.Kant أشاع استخدام هذا المصطلح خاصة بعد صدور كتابه «الأنثروبولوجيا من منظور عملي» Anthropology in Pragmatischer Hinsicht» ومع أن إسهام كانت في دراسات التاريخ الطبيعي للإنسان كان محدودا للغاية إلا أنه كان مهتما بقراءة مدونات الرحالة كما أنه درس موضوع تصنيف السلالات البشرية (مرجع 179 ص 20). هذا ولا يزال استخدام كلمة الأنثروبولوجيا بمعنى «دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان» سائدا في أوروبا إلى حد كبير، إلا أن موضوعات الأنتروبولوجيا بهذا المعنى قد اتسعت وتنوعت لتشتمل على الدراسات المقارنة بين الإنسان والحيوان، ودراسة تنوع السلالات البشرية، والخصائص الوراثية للشعوب، علاوة على دراسات المقارنة بين الإناث والذكور من حيث الصفات التشريحية، والعمليات البيولوجية، وصلة ذلك بتحديد الوظائف أو الأدوار الاجتماعية لكل نوع.

إن ما يدرجه الأمريكيون تحت عبارة «الأنتروبولوجيا الثقافية» يصطلح الفرنسيون على الإشارة إليه بالأثنولوجيا، أو الأثنوجرافيا في بعض الأحيان، وهم يدرسونها تحت مظلة علم الاجتماع. أما الإنجليز، فقد اختاروا تسمية أخرى، وهي الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social Anthropology[7]، ونظروا إليها باعتبارها علما قائما بذاته، لا يدرج تحته أي من الأركيولوجيا أو اللغويات مثلا. ويصف إدوارد إيفانز «بريتشارد E.Evans-Pritchard (1902-1973)، أحد رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأوائل، مهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة، ونسق القرابة، والتنظيم السياسي، والإجراءات القانونية، والعبادات الدينية، وغيرها، كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية، التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع، يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات.. (مرجع 13 ص 23). إن دراسات الأنثروبولوجيين البريطانيين المكثفة لكثير من النظم الاجتماعية خلال النصف الأول من القرن العشرين، وإجراء المقارنات التحليلية بشأنها، ساعدهم على وضع نماذج نظرية لشرح أبنيتها، وتفسير وظائفها، ودورها في استمرارية الحياة المجتمعية وتماسكها. هذا وقد شكلت دراسات النظم ذاتها تخصصات فرعية، وبهذا خرج إلى الوجود ما يشار إليه مثلا بأنثروبولوجيا القرابة والأسرة مثلا، أو أنثروبولوجيا الدين، أو الأنثروبولوجيا الاقتصادية، أو أنثروبولوجيا النظم السياسية، وغير ذلك، وإن كانت جميعها تسير وفق الإطار العام لمفاهيم و مناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وإذا نظرنا إلى استخدام كلمة الأنثروبولوجيا في بلاد أوروبية أخرى، نجد أنها تستخدم في ألمانيا مثلا للإشارة إلى الدراسة الطبيعية للإنسان بينما تستخدم كلمة أثنولوجيا لتشير إلى «علم الشعوب» Voelkerkunde، إلا أن الاتجاهات تتعدد في المدارس الألمانية الأثنولوجية، هناك مثلا اهتمامات بالنواحي النظرية الفلسفية، وهناك أيضا اهتمامات بالنواحي المادية في الثقافات الإنسانية. وقد برز مؤخرا اتجاه جديد نحو الدراسات الميدانية (مرجع 83 ص 176). وإذا انتقلنا إلى الاتحاد السوفييتي، ومعه معظم بلاد شرق أوروبا، نجد أن مصطلح «الأثنوجرافيا» ethnography يشيع استخدامه. ومن أهم مجالات الأثنوجرافيا لديهم دراسة التنظيم الاجتماعي للمجتمعات

البدائية وخاصة فيما يتعلق بالتحولات التي تحدث في تلك المجتمعات عند تحولها إلى دول جديدة، وما يتبعه من بروز للطبقات الاجتماعية. علاوة على ذلك، يهتم الأثنوجرافيون السوفييت بدراسة المشاكل المتصلة بالجماعات العرقية، والمشاعر القومية للأقليات، كما يهتمون، بطبيعة الحال، بدراسة تطور المجتمعات الإنسانية في إطار النظرية الماركسية ونتائج الثورة البلشفية التي حدثت في عام 1917 (مرجع 128، انظر تقديم أيرنست جيلنر).

وكما هو الحال في أوروبا، تتنوع مسميات الأنثروبولوجيا في العالم العربي. ففي مصر مثلا يأخذ البعض بالتسمية الإنجليزية أي «الأنثروبولوجيا الاجتماعية)، بينما يسميها البعض الآخر بالأنثروبولوجيا الثقافية وذلك وفق الاتجاه الأمريكي، إلا أن اصطلاح «الأنثروبولوجيا الحضارية» غير شائع. و يدعو الباحث الجغرافي والأثنولوجي د. محمد رياض إلى الأخذ بمصطلح الأثنولوجيا بدلا من استخدام أي من المصطلحات المزدوجة. وذلك تسهيلا و اختصارا. وفي الوقت نفسه-وعلى حد قوله-ترتبط الأثنولوجيا بدراسة الحضارة لدى الشعوب والمجتمعات المختلفة (مرجع 83 ص 177). إن المهم-في رأيه أيضا - هو«الإتفاق على المضمون، وهو دراسة الحضارة بعناصرها المادية والمعنوية وغير المادية، في ارتباط واضح بالتفاعلات الداخلية للحضارة، والتفاعلات الخارجية مع الحضارات الأخرى المجاورة وغير المجاورة»(مرجع 83 ص 177).

ونظرا لأننا نرغب في هذا الفصل في أن نقدم للقارئ صورة واضحة ومبسطة لمعنى الأنثروبولوجا، ومجالات دراساتها، فإننا نقترح عليه الأخذ بالتعريف الذي وضعه الدكتور شكر سليم في قاموس الأنثروبولوجيا، الذي صدر في عام 1981. يقول التعريف «أن الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا و حضاريا» (مرجع 57 ص 56) وبالرغم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم لنا مشكلة تعدد فروع الأنثروبولوجيا فيحددها في ثلاثة تخصصات رئيسة فقط، وهي الأنثروبولوجيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية. ولعل من أسباب تفضيلنا هذا التعريف أنه يشير ضمنا إلى خاصية مميزة للأنثروبولوجيا وهي النظرة الشمولية في دراسة الإنسان (Holistic Perspective). هناك علوم أخرى كثيرة، طبيعية كانت أم إنسانية، تدرس

الإنسان من جانب أو آخر، ولكن الأنثروبولوجيا تشكل، في نهاية الأمر- منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري، في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لديها القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية.

والى جانب دراسة الأنثروبولوجيا لكافة المجتمعات كجزء من منظورها الشمولي، يتجه الأنثروبولوجيون، عند دراستهم لأسلوب حياة مجتمع معين، إلى الربط بين الجانبين المعنوي والمادي لما يدور في الحياة اليومية للناس، وإبراز الكيفية التي ينظم بها الأفراد والجماعات وسائل معيشتهم، والمحافظة على بقائهم. لهذا لا تفحص الأنثروبولوجيا نظاما أو نشاطا معينا إلا في إطار ترابطه وصلاته بالنظم الأخرى. وبالتالي أصبحت الدراسة الحقلية التي تقوم على الاتصال المباشر والمكثف بمجتمع الدراسة، سمة أو ميزة أساسية في تقاليد العمل الأنثروبولوجي كما سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد . ولعل من السمات أو الخصائص الأخرى التي تنفرد بها الأنثروبولوجيا هي الأخذ أيضا بمنهج المقارنة الموسعة، وهي في ذلك تختلف عن العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، في أنها تسعى في تعميماتها، إلى مقارنة النظم أو أوجه النشاط الإنساني، موضع البحث، عبر الأماكن وعبر الأزمنة. ولقد استفاد الأنثروبولوجيون في تعميق هذا النوع من المقارنة، مما حدث من تطوير لوسائل توثيق المادة وتحليلها باستخدام أدوات التكنولوجيا المتقدمة.

ونظرا لتضمن تعريف شكر سليم للأنثروبولوجيا، المشار إليه سابقا، لكلمة «الحضارة»، ولاستخدامنا كلمة «الثقافة» في مواضع أخرى، نود إحاطة القارئ علما بان هناك من يستخدم مصطلحي «الحضارة» و«الثقافة» كلفظين مترادفين، كما فعل مثلا أحد أعلام الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، إدوارد تايلور (1832- 1917)، وتبعه في ذلك عدد كبير من الأنثروبولوجيين. هناك أيضا مجموعة أخرى من الكتاب و الأنثروبولوجيين على حد سواء، الذين يرون ضرورة التفرقة بين الكلمتين، إلا أن الخلاف لا يزال قائما حول مضمون كل مصطلح. وفي هذا الكتاب، تستخدم كلمة ثقافة كترجمة لفظية للكلمة الإنجليزية Cultur. ويمكن القول إن الاستخدام

الأنثروبولوجي [8] لهذه الكلمة يعني، ببساطة وإيجاز، الأسلوب العام لحياة جماعة، أو مجتمع معين، في مكان وزمان محددين. ويندرج تحت مقولة «الأسلوب العام» كل ما يرتبط من الحياة البشرية أو الاجتماعية أو الفردية بالبيئة الاجتماعية لا بالوراثة كاللغة والعادات والمعتقدات والطقوس وآداب السلوك (مرجع 30 ص 173)

أما عن لفظة «الحضارة» فنستخدمها في هذا الكتاب لنقابل بها الكلمة الإنجليزية Civilization بالرغم من أن هناك من بين الكتاب العرب «[9] من يستخدم كلمة الحضارة كترجمة لفظية لكلمة (ح حملا،الان). إن مفهومنا عن الحضارة يشير إلى المظهر الثقافي المتقدم لدى شعب من الشعوب، والذي تحدد درجة تقدمه مجموعة من الإنجازات في مجالات العلوم و الآداب و الفنون و النظم السياسية والاجتماعية. وبينما تنشأ الحضارات الإنسانية وتتطور وتزدهر لدى شعب معين خلال فترة زمنية معينة من تاريخه، إلا أنها معرضة للتدهور والاندثار كما حدث للحضارة المصرية القديمة مثلا و الحضارتين اليونانية والإسلامية أيضا. ذلك على عكس ثقافات الشعوب أو المجتمعات المختلفة فهي وإن تغيرت عبر الزمن إلا أنها تتصف-رغم ذلك-بالاستمرارية، إذ لا بد في النهاية من أن يوجد نمط معين من الحياة يهتدي به الناس في مزاولة حياتهم اليومية سواء كانت بسيطة أو معقدة. وعليه إذن-وعلى حد تعبير الكاتب جوزيف شريم-«لا يفتقر الشعب، أي شعب، إلى الثقافة، ولا يفتقر الإنسان، أي إنسان، إلى الثقافة»، ولكن الشعوب ليست (بالضرورة) كلها متحضرة (مرجع 30 ص 173). إن موضوع هذا الكتاب هو«قصة الأنثروبولوجي»، فلكل علم قصة تحكي نشأته، وتطوره، وإنجازاته، وأعلامه من الأشخاص الذين يلعبون أدوارهم في أزمنة متعاقبة، وأماكن متفرقة. «فالعلم يرتقي ويتطور كما أن له حياة خاصة به» [10]، ولكن التاريخ للعلوم ليس بالأمر الهين ولا بالعمل الذي يمكن تقديمه في مقال أو حق في كتاب واحد. وليس من الضروري كذلك أن يلم العلماء بتفاصيل تاريخ علومهم وجزئياته، بل كثيرا ما يكون هذا التاريخ بعيدا عن اهتماماتهم. لهذا كان هناك دائما ذلك التساؤل عمن يكتب تاريخ العلوم: العلماء أم المؤرخون ؟. وعن قصة الأنثروبولوجيا-موضوع هذا الكتاب-فان المحاولات الجدية لكتابة وقائعها لم تبدأ في حقيقة الأمر إلا منذ عهد

قريب جدا، وفي ثلاثينات القرن العشرين على وجه التحديد [11]. يرجع ذلك بطبيعة الحال إلى حداثة الأنثروبولوجيا التي لم تأخذ كيانها الأكاديمي، ولم يتبلور موضوعها ومنهجها المميزين، إلا خلال العقود الثلاث الأخيرة من القرن التاسع عشر.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، صدر في عام 1937 كتاب الأمريكي روبرت لووي R.Lowie (1883-1957) بعنوان «تاريخ النظرية الأثنولوجية» والذي تناول فيه الجذور الفكرية والأصول النظرية للأثنولوجيا، من ناحية نشأتها الأكاديمية في أوروبا الغربية. وارتباطاتها خاصة بالأدبيات والأعمال الألمانية (مرجع 155). وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح الأثنولوجيا كان شائع الاستخدام في الولايات المتحدة الأمريكية في بداية هذا القرن. ويرجع السبب في ذلك-في رأينا-إلى أن فرانز بوازF.Boas (1858-1942)، الذي يعتبره الأمريكيون مؤسس «الأنثروبولوجيا الأمريكية» كان ألماني الأصل، ولهذا تبنى مصطلح الاثنولوجيا الذي كان مستخدما في الأدبيات الألمانية. وهكذا، نقله عنه تلميذه روبرت لووي وغيره في بدايات القرن العشرين إلى أن اتجه الجيل التالي للأنثروبولوجيين الأمريكيين نحو استخدام مصطلح «الأنثروبولوجيا الثقافية».

ومن إنجلترا، نذكر كتاب توماس بنيمان T.Penniman الذي شغل منصب أمين متحف بيت ريفرز Pitt-Rivers Museum، كما عمل رئيسا لقسم الأثنولوجيا، ودراسات ما قبل التاريخ، بجامعة أكسفورد خلال الفترة من 1939- 1963. تناول كتاب بنيمان تاريخ الأنثروبولوجيا في مائة عام اعتبارا من ثلاثينات القرن التاسع عشر تقريبا. ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام 1935، وتلتها طبعتان أخريان في عامي 1952 و 1965 على التوالي. وباطلاعنا على الطبعة الثالثة من هذا الكتاب وجدنا أن بنيمان قد قسم تاريخ الأنثروبولوجيا إلى خمس مراحل أو فترات رئيسة، إذ يعتبر بنيمان أن الأنثروبولوجيا قبل عام 1835 تقريبا قد مرت بمراحل تمهيدية منذ العصور القديمة. فالأنثروبولوجيا لم تبرز كفرع جديد للمعرفة-في نظره-إلا خلال الفترة من عام 1835 حتى 1859. أما خلال الفترة من 1859- 1900 أي إبان نصف قرن تقريبا على حد تقسيمه-فقد تأسست الأنثروبولوجيا كعلم أكاديمي. تلى ذلك المرحلة الرابعة مع أوائل القرن العشرين واستمرت حتى

منتصف الثلاثينات (1935) وفيها مرت الأنثروبولوجيا «بمرحلة التأصيل» على حد تعبير بنيمان. أما المرحلة الخامسة التي بدأت منذ عام 1935 حتى نهاية الخمسينات تقريبا فهي و لا شك مرحلة التدعيم والتثبيت لعلم الأنثروبولوجيا وتخصصاته المتعددة (مرجع 177 ص 8).

هذا ويتضمن الكتاب مقدمة عن مجال الأنثروبولوجيا يوضح فيها المؤلف التصور السائد عن الأنثروبولوجيا وموضوعها وأهدافها حينذاك (أي في الثلاثينات أساسا)، إلا أن المؤلف يذكر في نهاية الطبعة الثالثة لكتابه ما ينم عن الحركة الدائبة في الفكر الأنثروبولوجي منذ ثلاثينات حتى خمسينات القرن العشرين ففي إطار دراساته وخبرته الشخصية يكتب بنيمان: «إهتممت كثيرا في الطبعة الأولى (لهذا الكتب) بوصف تطور فروع الأنثروبولوجيا، التي نظرت إليها، ولا أزال أعتبرها، علما منهجيا في المحل الأول، بينما أوليت اهتماما أقل بالأثنولوجيا، وهي الدراسة التحليلية، والمقارنة للسلالات والشعوب و ذلك عن طريق استخدام أي من المناهج الأنثروبولوجية المتنوعة أو جميعها. تعدل موقفي في الطبعة الثانية للكتاب (1952) حيث انتهيت إلى أن هدف الأنثروبولوجيا سواء في الحاضر و الماضي هو الدراسة الأثنولوجية. بل إن هدف فروع الأنثروبولوجيا جميعها (الأنثروبولوجيا الجسمية، دراسات ما قبل التاريخ، التكنولوجيا، والأنثروبولوجيا الاجتماعية) هي أن تثري معلوماتنا الأثنولوجية، و تضيف إليها، حتى تساعدنا على فهم الناس في أوضاعهم الحالية والكيفية التي انتهت بهم إلى هذا الوضع» (مرجع 177 ص 373).

هذا من ناحية المؤلفات الإنجليزية، أما عن التاريخ للأنثروبولوجيا في فرنسا إبان حقبة الثلاثينات والأربعينات فسيجد الباحثون ولاشك كثيرا من المعلومات والمذكرات في كتابات علماء الاجتماع، وكذلك في مقالات الحولية الاجتماعية L'annee Sociologique. ولعل من بين المراجع الهامة في هذا الصدد كتاب «دليل الأثنوجرافيا» لعالم الاجتماع الشهير مارسيل موس M.Mauss (1872- 1950). صدر هذا الدليل عام 1947 وعرض موس فيه لبعض الجوانب التاريخية للأثنوجرافيا وصلتها بالنظريات الاجتماعية لمدرسة ايميل دوركيمE.Durkheim (1858-1917-)، مؤسّس علم الاجتماع الحديث. هذا وقد حدد موس موضوع الأثنوجرافيا بأنه دراسة «منتجات

الإنسان (مادية كانت أم غير مادية) والعوامل التي تحدد عمليات استعارتها وانتشارها بين الشعوب». أما عن علم الاجتماع، فهو يدرس «ظواهر المجتمع الإنساني» وذلك في إطار التنظيمات والعلاقات الاجتماعية وما تؤديه من وظائف وتشكله من اتجاهات (مرجع 164 ص 55- 56).

وبظهور جيل جديد من الأنثروبولوجيين و كتاباتهم بعد الثلاثينات أصبحت الحاجة ماسة إلى إضافات جديدة خاصة بعد أن شهدت الأنثروبولوجيا بصفة عامة توجهات واهتمامات جديدة، خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية، كما سنوضح ذلك فيما بعد. لهذا شهدت بداية الستينات عدة أعمال جديدة في مجال التاريخ للأنثروبولوجيا. نشير مثلا إلى مقال مارجريت ميد بعنوان «العصر الذهبي للأنثروبولوجيا» والذي نشر عام 1965 (مرجع 170 ص 116) وفي إبريل عام 1962 عقد مجلس بحوث العلوم الاجتماعية The Social Science Research Councir بالولايات المتحدة الأمريكية، مؤتمرا عن تاريخ الأنثروبولوجيا. وقد اشترك فيه جمهرة من مؤرخي العلوم والأنثروبولوجيا، وعلماء الاجتماع. أعقب هذا المؤتمر ظهور عدة دراسات ومقالات عن تاريخ الأنثروبولوجيا سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو في أوروبا. ففي فرنسا مثلا نشرت مؤسسة المطابع الجامعية لفرنسا عام 1966 كتابا لبول ميرسبيه. P.Mercierبعنوان «تاريخ الأنثروبولوجيا» (مرجع 172). ونشرت نفس المؤسسة فيما بعد (1969) طبعة شعبية عن «تاريخ الأثنولوجيا» ضمن السلسلة الشهيرة «ماذا أعرف ؟»(? Que Sais-Je) وذلك بقلم جان بوارييه (مرجع 179)

وعلى الرغم من أهمية ما نشر من دراسات عن تاريخ الأنثروبولوجيا، تشير ريجنا دارنيل R.Darnell، الأستاذة بجامعة ألبرتا بكندا والمتخصصة في تاريخ الأنثروبولوجيا، إلى أنه ظهر في عام 1968 كتابان يعتبرهما مؤرخو الأنثروبولوجيا من أهم ما كتب عن تاريخ علمهم حتى حقبة الستينات. (مرجع 109 ص 402) ففي أحد هذين الكتابين عرض الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر مارفين هاريس M.Harris (مرجع 131) لتاريخ الأنثروبولوجيا من خلال وصف النظريات و المفهومات المختلفة وتحليلها. أما المؤلف الثاني، و هو المؤرخ جورج ستوكنج G.Stocking، فقد تناول الموضوع ذاته و عرضه في إطار تاريخي بحت، وذلك بوضع النظريات والمناهج الأنثروبولوجية في

سياقها الزمني، مع ربطها بالجوانب والظروف الاجتماعية التي عاصرت الأجواء الفكرية (مرجع 188).

وفي حقيقة الأمر أن كلا الكتابين قد أثار اهتماما كبيرا في الدوائر الأكاديمية حول تاريخ الأنثروبولوجيا بمجالاتها المتعددة، واتجاهاتها المتباينة داخل أوروبا، مع مقارنتها بالولايات المتحدة الأمريكية، التي بدأت الأنثروبولوجيا تتبلور فيها، كعلم و مهنة خاصين، منذ أوائل القرن العشرين تقريبا. وقد برز هذا الاهتمام مثلا في كثير من الرسائل الجامعية [(12)] و الكتب [(13)] التي تناولت جانبا أو آخر من تاريخ الأنثروبولوجيا، والتي نشرت منذ أوائل السبعينات حتى وقتنا الحالي. وبصدد توثيق هذه الأعمال فقد قام كل من روبرت كيمبر R.Kemper وزميله جون فيني J.Finney بجهد كبير بإعداد و نشر كتابهما عن مصادر البحث في تاريخ الأنثروبولوجيا حتى منتصف السبعينات، والذي ضمناه أيضا قائمة بيبليوجرافية مفيدة للغاية (مرجع 145). هذا و يمكن اعتبار مجلة «تاريخ العلوم السلوكيةJournal of The History of Behavioral Science » و النشرة الإخبارية لتاريخ الأنثروبولوجيا History of Anthropology التي تصدرها جامعة شيكاغو، بمثابة مصدرين آخرين هامين لتتبع الكتابات المتصلة بتاريخ الأنثروبولوجيا.

وباطلاعنا على عدد من الكتابات عن تاريخ الأنثروبولوجيا، ربما يمكن القول بصفة عامة أنه بالرغم من تعدد الاتجاهات في تناول هذا الموضوع، إلا أنه يمكن أن نشير إلى ثلاث معالجات رئيسة. هناك أولا من تناول الأنثروبولوجيا من خلال العرض لمجموعة منتقاة من الرواد الأوائل لهذا العلم ومن المحدثين على حد سواء، عارضا لأعمالهم بالشرح والتحليل كما فعل الأمريكيان إبرام كاردينر A.Kardiner، وزميله إدوارد بريبل E.Breble (مرجع 143)، وكذلك البريطاني إيفانز-بريتشارد [(14)] (مرجع 116)

ولعل من أحدث ما ظهر في أوائل الثمانينات من مؤلفات في هذا الإطار كتابي الأمريكي سيدني سلفرمان Silverman. S بعنوان مدارس (مذاهب فكرية) ومعلمون» (مرجع 184). والفرنسي دان سبيربر D.Sperber. بعنوان «المعرفة بالأنثروبولوجيين» (مرجع 186). وهنا يختلف الكتاب اختلافا بينا فيما بينهم بصدد اختيار الشخصيات وتقويم أعمالهم وتأثيراتهم على مسار الفكر الأنثروبولوجي. ويحكم هذا الاختيار إلى حد كبير-في رأينا-

جنسية المؤلف، وخلفيته التعليمية وتخصصه الأنثروبولوجي، علاوة على انتماءاته السياسية أو الفكرية بصفة عامة. وفي هذا الشأن، قرأت لأحد الكتاب تعليله لإعطاء الأمريكي لويس مورجان L.Morgan (1818-1881) أهمية أدنى مما يستحق في غالبية الكتابات الأمريكية بالرغم من عظمة أعماله وأهميتها، فإن ذلك يرجع إلى سبب التعاطف والاهتمام الذي أبداه الأنثروبولوجيون السوفييت، وغيرهم ممن يتبعون الاتجاه الماركسي، لكتابات وأفكار مورجان، وخاصة فيما يتصل بالتطور الحضاري وعملياته (مرجع 105 ص 646).

ثانيا: هناك من تناول الأفكار والقضايا الأنثروبولوجية، القديم والحديث منها، وحاول تتبع مصادرها وتطوراتها منذ العصور القديمة حتى وقت النشر. يمكن أن نشير هنا إلى كتاب إيفانز-بريتشارد عن «الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، كأحد الأعمال التي تدخل ضمن هذا الاتجاه، ظهر هذا الكتاب في عام 1951، ضمن مجموعة المحاضرات التي كان قد ألقاها المؤلف في البرنامج الثالث (الثقافي) بالإذاعة البريطانية في شتاء عام 1950 (مرجع 13 ص 3). ويندرج تحت هذا الاتجاه أيضا كتابا الفرنسيين جان بوارييه (مرجع 179) وبول ميرسييه (مرجع 172) اللذان سبق الإشارة إليهما.

أما عن المعالجة الثالثة لتاريخ الأنثروبولوجيا فقد جاءت في كتابات بعض الأنثروبولوجيين عن خبراتهم الشخصية [15]، وسيرهم الذاتية في مجال الفكر الأنثروبولوجي عامة إلى جانب أعمالهم ودراساتهم. فهناك عدد من الأنثروبولوجيين الذين عاصروا تطور الأنثروبولوجيا منذ عشرينات أو ثلاثينات هذا القرن، الأمر الذي أتاح لهم فرصة التأريخ لفترة زمنية معينة من تطور الأنثروبولوجيا. نذكر من بين تلك الأعمال مقال الأمريكية مارجريت ميد المنشور عام 1973 بعنوان «تغير أساليب العمل الأنثروبولوجي (مرجع 168)، ومقال البريطاني ميير فورتس M.Fortes المنشور عام 1978 بعنوان (الخبرات العملية لعالم أنثروبولوجي (مرجع 122)، وكذلك ما نشره الأمريكي رالف بيلز R.Bealsعام 1982 بعنوان «خمسون عاما من ممارستي للأنثروبولوجيا (مرجع 103). ومما لا شك فيه أن أشهر الأعمال في هذا المجال قد جاءت على يد العالم الفرنسي المعاصر، الذائع الصيت، كلود ليفي ستروس C.Levi-Strauss. إن مؤلفة «المداريات الحزينة»، أو ما يشار

إليه في الأدبيات العربية «بالآفاق الحزينة» (مرجع 152) يتضمن دراسة شيقة للأنثروبولوجيا وفلسفتها من زاوية الخبرة الشخصية، كما يعكس طبيعة الأفكار النظرية والعملية التي شكلت فكر و موقف ليفي ستروس تجاه الأنثروبولوجيا، واللذين أثّرا تأثيرا بالغا في الفكر الأنثروبولوجي في أوروبا وأمريكا على حد سواء، منذ الستينات حتى الآن.

وإلى جانب السير الذاتية كمصدر لاستقصاء بعض فصول تاريخ الأنثروبولوجيا أو مراحل معينة منه، هناك أيضا مصدر آخر هام يتمثل في محتوى الرسائل المتبادلة [16] بين العلماء أنفسهم، وبينهم وبين أصدقائهم أو أفراد أسرهم. نذكر، في هذا المجال، مثلا، دراسة ليسلي هوايت L.White (1900-1957)، عن فكر، وشخصية، وأعمال، لويس مورجان، من خلال الرسائل المتبادلة بينه وبين زميله، وصديقه باندلييه Bandelier خلال الفترة من 1873-1883، قد نشرت هذه الدراسة عام 1940، وفي جزئين. هناك أيضا دراسة أخرى عن أعمال فرانز بواز، وهي حديثة نسبيا (1966)، قامت بها جون هيلم J.Helm عن طريق دراستها للرسائل المتبادلة بينه وبين زميلته وصديقته السيدة زيليا ناتال Z.Nattall.

ففي أحد الخطابات المؤرخة في 16 مايو 1901 إلى السيدة ناتال أشار بواز لبعض اهتماماته الجارية وآماله في المستقبل. نجده مثلا يقول في إحدى فقرات هذا الخطاب المطول، ردا على خطاب سابق من السيدة ناتال تتساءل فيه عن إمكانية وجود شخص كفء لإنشاء وإدارة مركز للدراسات الأثنولوجية بكاليفورنيا:

«انك تدركين كم أنا مهتم للغاية بالدراسة الاثنولوجية لمنطقة كاليفورنيا، لهذا أشعر أن سؤالك يستدعي إجابة مطولة أوضح فيها خططي العامة ومجال عملي اللتين وضعتهما لنفسي.

فمنذ أن عملت بنيويورك، حاولت تكوين شيئا مماثلا لما ترغبينه لكاليفورنيا، لكي يصبح في النهاية مدرسة أنثروبولوجية ذات أصالة و تنظيم حسن، متضمنا في ذلك كل فروع الأنثروبولوجيا. إني أعتقد أن هذه الخطوة تعتبر إحدى الاحتياجات الرئيسة التي يتطلبها علمنا (أي الأنثروبولوجيا)، لأنه بدونها يصعب علينا أن ندرس بعمق، ونبحث كل الموضوعات المتعددة المتصلة بالأنثروبولوجيا في أمريكا.

لهذا السبب فإني أحاول (حاليا) أن أدعم مقتنيات المتحف بطريقة تتيح له أن يقوم بدور تعليمي عل مستوى الجامعة (جامعة كولومبيا)، وفي كل مجالات الأنثروبولوجيا»(مرجع 134 ص 98). وفي فقرة أخرى من نفس الخطاب كتب بواز يقول: «أريد أن أرى تمثيلا للأنثروبولوجيا في مجالات الدراسة الجسمية (الفيزيائية)، والدراسات السيكولوجية والمقارنة، وأن أجد كذلك المتخصصون القادرون على القيام بالدراسات الأركيولوجية، في مجال الأثنولوجيا الأمريكية، أريد أيضا القيام بدراسات أثنولوجية في بلاد خارج أمريكا مثل الصين، والملايو، وأفريقيا، ...... إلخ. وبالرغم من صعوبة القيام بمثل تلك المهام إلا أنني عل ثقة بنجاحها.»(مرجع 134 ص 95).

وفي خطاب كتبه بواز إلى زوجته يصف فيه بعض وقائع حياته اليومية ومشاعره إبان دراسته الحقلية الشهيرة بين الأسكيمو في جزيرة بافين Baffin، يذكر أنه كان «يمشي لمدة ست وعشرين ساعة، دون توقف ودون أن يتناول أي طعام أو شراب. وأنه كان يفكر في «الحلوى المنزلية اللذيذة» وهو يأكل «لحم الفقمة النيء المجمد، والذي لا بد من تقطيعه بالفأس أولا،» وهو جالس في كوخ مصنوع من ألواح الثلج، قاسي الهواء من الداخل، وفي الوقت ذاته كان يقرأ للفيلسوف «كنت» (مالينوفسكي كان يقرأ الروايات الخيالية)، ويرسم الخرائط ويتعلم خرافات الأسكيمو وأساطيرهم ويتأمل في نسبية الثقافات: «إن هذه الرحلة بالنسبة لي (كإنسان يفكر) ذات تأثير لا يقدر بثمن. وتكمن أهميتها في تعزيز وجهة النظر القائلة بان الثقافات كلها أمور نسبية وأن الشر والخير بالنسبة لأي إنسان إنما يكمنان داخل ثقافة قلبه هو، والتي أجدها، أولا أجدها، هنا تماما كما هي الحال في وسطنا نحن» (مرجع 74 ص 138).

وهكذا يتضح لنا تعدد مصادر البحث عن المادة التاريخية لعلم الأنثروبولوجيا وتخصصاته المختلفة، كما أن هناك دائما أبوابا جديدة يطرقها الباحثون لمزيد من المعرفة. فإلى جانب ما سبق أن أشرنا إليه من أعمال ومصادر، يمكن للقارئ أن يستنير دائما بما تقدمه دوائر المعارف الأجنبية من مادة تاريخية عامة، ومركزة، وأن يدرس بعناية الكتب والمراجع التي تتناول النظريات والمناهج الأنثروبولوجية والتي غالبا ما تحتوي على معلومات موسعة، وتفصيلية بصدد النظريات والمناهج، وتطورهما التاريخي، وقد

تسنى لنا شخصيا أن نجد مادة ذات صلة، وأهمية بموضوع تاريخ الأنثروبولوجيا في الخطب الشرفية التي يقدمها عادة أعلام الأنثروبولوجيا أمام المؤتمرات السنوية للجمعيات العلمية مثل الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا American Anthropological association، وجمعية لندن الأنثروبولوجية بإنجلترا Anthropological Society of London. هناك، أيضا، البحوث والمقالات التي تقدم في مناسبات أخرى مثل احتفالات ذكرى إنشاء المؤسسات العلمية، كالمتاحف أو أقسام الأنثروبولوجيا في الجامعات الشهيرة، وحتى لمناسبة ذكرى ميلاد أو وفاة عالم من أعلام الأنثروبولوجيا. نشير في هذا الصدد مثلا إلى الكتاب القيم الذي جمع فيه ج. برو J.Brew، مدير متحف بيبودي Peabody Museum، بجامعة هارفارد، الدراسات التي.. قدمها نخبة من الأنثروبولوجيين المشهورين في تخصصاتهم المختلفة بمناسبة ذكرى مرور مائة عام على إنشاء متحف بيبودي (1866- 1966). وفي هذا الصدد أيضا، وتأكيدا لأهمية المادة التي تقدم في مثل هذه المناسبات، يذكر البريطاني المعاصر، أيرنست جيلنر E.Gellner، أن الاحتفال بالعيد المئوي لميلاد برنسلو مالينوفسكي B.Malinowski (1884-1942)، وهو أحد مؤسسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بإنجلترا في بداية القرن الحالي، قد أتاح الفرصة لتقديم عدة بحوث ومقالات كشف بعضها النقاب عن أثر الخلفية البولندية لمالينوفسكي في شخصيته وفكره وأعماله. كما ساعدت تلك البحوث جيلنر نفسه على فهم إعادة ترتيب الأوراق في الثقافة الأوروبية كي يعهد توجيه مسار الأنثروبولوجيا (مرجع 19 ص 129).

نكتفي بهذا القدر الموجز، والمبسط، من تطور حركة تاريخ الأنثروبولوجيا ومصادرها في الأدبيات الغربية بصفة عامة. أما من ناحية المؤلفات العربية، فبالرغم من وجود عدد كبير من الكتب التي تناولت تاريخ الفكر الاجتماعي بصفة عامة، إلا أنه ليس هناك-في حدود علمي-دراسة أخذت على عاتقها وبصفة أساسية بحث نشأة وتطور الفكر الأنثروبولوجي، وإن تضمنت بعض الكتب الأنثروبولوجية المعلومات المتناثرة، أو الموجزة حول هذا الموضوع. ومع ذلك، فهناك القلة من الأنثروبولوجيين الذين تناولوا عرض بعض الاتجاهات النظرية، كما فعل الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد في كتابه «البناء الاجتماعي : المفهومات)، وضمنوا عرضهم الجانب التاريخي لتلك

الاتجاهات. نشير أيضا إلى المادة التاريخية المفيدة التي احتواها الفصل السابع بعنوان «المدارس الأثنولوجية» في كتاب د. محمد رياض (مرجع 83 ص 55). ظهر كذلك بالمكتبة العربية عدد من الكتب الأنثروبولوجية المترجمة التي احتوت مادتها على بعض الجوانب التاريخية. مثل كتاب المؤلف الفرنسي جان جيرار لكلرك. G.Lecrec بعنوان «الأنثروبولوجيا والاستعمار» (مرجع 32). صدر أيضا عن سلسلة عالم المعرفة بعض الكتب ذات الصلة بتاريخ الأنثروبولوجيا وبعضها مؤلف والآخر مترجم. ونذكر من بينها كتاب «الحضارة» للدكتور حسين مؤنس (مرجع 39)، و كتاب «ارتقاء الإنسان» للباحث الأنثروبولوجي ج. برونوفسكي (J.Bronovoski مرجع 26)، وكتاب «بنو الإنسان» للعالم الأمريكي بيتر فارب (P.Farb مرجع 22). هذا وقد قدمت مجلة «الثقافة العالمية»، في عدد سبتمبر 1985، ترجمة لثلاث مقالات قصيرة تضمنت بعض المعلومات عن موضوع الأنثروبولوجيا وتاريخها (انظر مرجعي 19و74).

الهوامش

1- أصبح مصطلح الأنثروبولوجيا البيولوجية Biological Anthropology الآن أكثر تداولا في الكتابات الأمريكية عن مصطلح الأنثروبولوجيا الجسمية أو الطبيعية.

2- يذكر بوارييه أنه في عام 1787 ظهر كتاب للفيلسوف الفرنسي دي شافان De Chavannes بعنوان «مقال في التعليم العقلاني مع مشروع جديد» Essai sur L'education intellectuelle avec le projet d'une science. nouvelle وفي هذا الكتاب استخدم دي شافان مصطلح «الأثنولوجيا» للإشارة إلى هذا العلم الجديد الذي رأى فيه فرعا من التاريخ-أو فلسفة التاريخ بمعنى أدق-يختص موضوعه بدراسة مراحل تطور الإنسان في مساره نحو الحضارة. إلا أنه سرعان ما أستخدم مصطلح «الأثنولوجيا» للإشارة إلى مجالات دراسية أخرى مثل وصف وتصنيف الصفات الجسمية المتشابهة والمتباينة للسلالات البشرية. ظل هذا الاستخدام سائدا حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث انتقل محتوى الأنثروبولوجيا من دراسة السلالات البشرية أساسا إلى التركيز على الثقافات والحضارات الإنسانية من ناحية، وإلى دراسة النظم الاجتماعية للمجتمعات غير الأوروبية من ناحية أخرى، كما سيتضح ذلك بجلاء في الفصول القادمة (مرجع 179 ص 20).

3- يذكر بوارييه أنه ربما كان أول استخدام لمصطلح الأثنوجرافيا كان في عام 1810 تقريبا عندما حاضر المؤرخ الألماني بارتولد نيبور B.Niebuhr (1776- 1831) بجامعة برلين بألمانيا. وفي السنوات التالية استخدم المصطلح ذاته، وعلى نطاق واسع، الباحث الإيطالي بالبي Balbi، الذي كان قد أقام في باريس لمدة اثنى عشر عاما ونشر عدة كتب، أهمها-في نظر بوارييه-«الأطلس الأثنوجرافي للعالم Atlas ethnographique globe، الذي صدر عام 1826 (مرجع 179 ص 20).

4- يعرف قاموس الأنثروبولوجيا للدكتور شاكر سليم الأثنوجرافيا (ويكتبها أثنوكرافيا، أي يستخدم حرف الكاف بدل الجيم)» بأنها علم وصف حضارة شعب معين يرسم صورة دقيقة لطرائق معيشته ونظمه وعلائقه (علاقاته) الاجتماعية، . ويقول إن «الفرق بين الأثنوكرافيا والأثنولوجيا أن العلم الأخير يركز على المقارنة بين الحضارات، الغابرة منها والمعاصرة (مرجع 57 ص 314)، كما «تميل الأثنولوجيا إلى الدراسات النظرية» (مرجع 57 ص 315)

5- يمكن للقارئ أن يسترشد بالجدول التوضيحي التي أوردته دائرة المعارف البريطانية (طبعة 1980) بصدد تقسيمات الأنثروبولوجيا في أمريكا الشمالية ومقارنتها بالنظرة الأوروبية، مع توضيح الاختلاف القائم بين إنجلترا وفرنسا بصفة خاصة (مرجع 115 ص 970).

6- يعتبر الألمان يوهان بلومينباخ المؤسس الأول للأنثروبولوجيا الطبيعية. فهو من رواد في دراسة الجماجم البشرية، كما أنه قسم الجنس البشري إلى خمسة عناصر أو سلالات، وهي القوقازي، المغولي، والأثيوبي، و الأمريكي، والملاوي (مرجع 57 ص 122).

7- إن اختيار الإنجليز لمصطلح الأنثروبولوجيا الاجتماعية يرجع أساسا إلى تركيزهم على دراسة المجتمع إلى حد أن اعتبر الفريد رادكليف-براون 1955- 1881 (Radcliff-brown) الأنثروبولوجيا الإجتماعية بمثابة «علم اجتماع مقارن». ومن هذا المنطلق، تتخصص الأنثروبولوجيا الاجتماعية

في دراسة البناء الاجتماعي والوظيفية، وهي متأثرة في ذلك بالإتجاه التجريبي عامة، وبأفكار المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع. خاصة تلك التي تحتوي على تأملات (نظريات) عن دور الفرد في المجتمع (مرجع 178 ص 4). وينظر الإنجليز إلى الأثنولوجيا (أو الأنثروبولوجيا الثقافية) على أنها تدرس «الثقا» دراسة وصفية ذات اتجاه تاريخي. ولمزيد من المعلومات عن الخلفية التاريخية والمنطلق النظري والمنهجي لتلك التسميات، انظر مرجعي 13 و 178

8 - إن اهتمام الأنثروبولوجيا بدراسة كل المجتمعات الإنسانية التي توجد في مختلف القارات، وعلى كافة المستويات الحضارية يعتبر منطلقا أساسيا من فلسفة علم الأنثروبولوجيا وأهدافها. إلا أنه لاعتبارات نظرية ومنهجية من جهة، وسياسية من جهة أخرى، والتي سنشرحها بالتفصيل فيما بعد، ركز الأنثروبولوجيون في البداية على دراسة المجتمعات غير الأوروبية التي تتصف بصغر الحجم، وبساطة التكوين، والتي سميت مجازا بالمجتمعات البدائية Primitive Societies. وبالرغم من توسع مجال الأنثروبولوجيا، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، لتتناول بالدراسة القرى الريفية والمدن وقطاعات من المجتمعات الصناعية، المعقدة التركيب، إلا أن الاهتمامات التقليدية للأنثروبولوجيا من ناحية الوصف الأثنوجرافي للثقافات (رئيسة كانت أو فرعية)، ولأسلوب حياة المجتمعات المحلية، إلى جانب دراسات آثار ما قبل التاريخ، ودراسات اللغات واللهجات المحلية «يؤكد ولا شك تفرد مجال الأنثروبولوجيا عما عداها من العلوم الأخرى وخاصة علم الاجتماع.

9- هناك استخدام شائع بين عامة الناس لكلمة «الثقافة» بمعنى الفنون والآداب والتثقف العام. ويشار عادة في اللغة العربية إلى «المثقف» باعتباره شخصا قد نال قسطا طيبا من التهذيب والخلق والمعرفة والمكانة العلمية، إلا أن هذا الاستخدام الشائع أو المصطلح الدارج لكلمة الثقافة يختلف جوهريا عما يمكن تسميته بالاستخدام الأنثروبولوجي لهذه الكلمة. فمصطلح الثقافة يمثل مفهوما رئيسا ومدخلا أساسيا يتبلور حوله جانبا كبيرا من دراسات علم الإنسان.

10- للحصول على مزيد من المعلومات عن موقف الكتاب العرب بصدد ترجمة واستخدام كلمتي الحضارة والثقافة، نقترح على القارئ الاطلاع على تحليل قسطنطين زريق عن هذا الموضوع في كتابه «معركة الحضارة» (مرجع 76). وكتاب المؤرخ حسين مؤنس بعنوان الحضارة، (مرجع 39)، هذا و تجدر الإشارة إلى أن البعض يترجم كلمة Civilization إلى لفظة «مدنية» وعن المنظور الفرنسي بهذا الشأن، نوصي بالاطلاع على المناقشة التي قدمها ج. مودوي J.Maudiut الباحث بمتحف الإنسان (باريس) Musee de l'homme، كتابه بعنوان «دليل الأثنوجرافيا» (مرجع 164 ص 12- 13).

11- في هذا الصدد، ما كتبه مؤرخ العلوم الشهير الأمريكي جورج سارتون G.Sarton «إن العلم يرتقي ويتطور كما لو أن له حياة خاصة به، وأن الأحداث الاجتماعية الكبرى لتلقي بظلالها من قبل ومن بعد، على كل المناشط الإنسانية علمية وغير علمية ومهما يكن من أمر العلم، وما به من حيوية واستقلال، فانه لا يتقدم ولا يزدهر في فراغ سياسي» (مرجع 29 ص 285).

12- ظهر ولا شك في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي عدة أعمال عن تاريخ الأنثروبولوجيا بصفة عامة، أو إحدى تخصصاته. ففي عام 1863 مثلا، نشر البريطاني توهاس بيندش T.Bendyshe بحثا بعنوان «تاريخ الأنثروبولوجيا. وفي فرنسا، نشر عالم الطبيعة الشهير، بول بروكا. P.Breca (1824-1900)، دراسة بعنوان تاريخ تقدم الدراسات الأنثروبولوجية» وذلك في عام 1874 هذا ومن بين الأعمال الهامة التي ظهرت في أوائل القرن العشرين كتاب العالم

البريطاني الفريد هادون..A.Haddon (1855-1940). نشر هادون كتابه عام 1910 حيث تناول فيه نشأة الأنثروبولوجيا وتطورها، في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما شرح أيضا مجموعة من المصطلحات الأنثروبولوجية التي ارتبطت بتخصصات وفروع هذا العلم الجديد (مرجع 130).

13- نذكر مثلا الرسالة التي تقدم بها الباحث ر. بيدر R.Bieder لنيل درجة الدكتوراه من جامعة مينوسوتا عام 1972، بعنوان «الهندي الأحمر»، وتطور الفكر الأنثروبولوجي في الولايات المتحدة الأمريكية (1780-1851). نذكر أيضا رسالة الدكتوراه المقدمة عام 1976 من الباحث م. هنسلي H.Hinsley إلى جامعة ديسكونس. عن «تطور الأنثروبولوجيا: دراسة للأنثروبولوجيا في واشنطن خلال الفترة من 1846 حتى 1903).

14 - لعل من أهم الكتب التي ظهرت في الولايات المتحدة خلال السبعينات، والتي تبعت تطور الفكر الأنثروبولوجي منذ العصور القديمة حتى الوقت المعاصر، كتاب جون هونيجمان J.Honigmann بعنوان «تطور الأفكار الأنثروبولوجية»(مرجع 136).

15- توفي إيفانز بريتشارد قبل نشر هذا الكتاب إلا أن أندريه سينجر جمع المحاضرات التي كان بريتشارد قد ألقاها عن بعض أعلام الأنثروبولوجيين. كما قدم لها إيرنست جيلنر تحليلا قيما.

16- في إطار ذكر أهمية المذكرات الشخصية كمصدر من مصادر تاريخ الأنثروبولوجيا بصفة عامة، والقيام بالدراسات التحليلية لشخصيات وأعمال الذين واللاتي كان لهم دور أو تأثير هام في مسار الفكر الأنثروبولوجي، نشير على قراء اللغة الإنجليزية أو الفرنسية بالرجوع إلى المصادر الآتية:

. (Memories d‘Anthropologie,Paris) France-. (Memories of the Anthropological Society of London) England-. (.Memories of the American Anthropological Association) U.S.A-

17- تجدر الإشارة في هذا المقام إلى المقال الافتتاحي لمجلة عالم الفكر، بعنوان «رسائل أنثروبولوجية» (خريف 1983) الذي عرض فيه الكاتب الأنثروبولوجي د. أحمد أبو زيد، مجموعتين من الرسائل التي وجد فيهما تسجيلا لوقائع الحياة في مجتمع واحد هو المجتمع المصري، ولكنهما ترجعان إلى فترتين تاريخيتين مختلفتين ومتباعدتين، كما أنهما صدرتا عن شخصيتين تختلف إحداهما عن الأخرى في كل شيء، ولكنهما مع ذلك تتفقان معا في غزارة المعلومات والدقة في ملاحظة الحقائق ورصدها والصدق والأمانة في الوصف والتحليل فضلا عن الحرارة في التعبير، مما ينم عن مدى التعمق في فهم الثقافة التي تدور حولها هذه الرسائل وقوة العلاقة الحميمة التي ربطت بين صاحبيها و«الأهالي»(مرجع 7 ص 7).

2 بواكير الفكر الأنثروبولوجي

يصف مؤرخو العلوم «الأنثروبولوجية» بأنها أحدث العلوم الاجتماعية على الإطلاق، وأنها لا تزال تتطور وتتقدم لتأخذ مكانتها المستقلة، والفريدة بين العلوم الأخرى التي تشاركها دراسة الإنسان، وطبيعة الحياة البشرية، ومراحل تطورها. ورغم حداثة الأنثروبولوجيا، التي لم تتبلور كدراسة متخصصة، وعلم مستقل عن الفلسفة الاجتماعية إلا في أواخر القرن التاسع عشر، فان وصف ثقافات الشعوب والحضارات الإنسانية، وعقد المقارنات بينها قد جذبا بانتباه كثيرا من المفكرين والكتاب منذ قديم الزمان. لقد حاول كثيرون عبر التاريخ تقديم الملاحظات الخاصة بالطبيعة الإنسانية، والوجود البشري، كما افترضوا بعض التفسيرات بصدد الاختلافات القائمة بين الشعوب سواء في النواحي الجسمية، أو في التقاليد والعرف و المعتقدات.

فقد لعبت الحروب والرحلات التجارية، منذ عصور ما قبل الميلاد، دورا هاما، ولا شك، في حدوث اتصال بين الشعوب واكتساب معرفة الواحد بالآخر، خاصة فيما يتعلق باللغة والتقاليد والعادات. ويعتبر مؤرخو الأنثروبولوجيا تلك المعرفة بمثابة جذور أولية للدراسات الأثنوجرافية التي تشكل

قاعدة هامة للمقارنة بين النظم الاجتماعية، والتنظير بصدد تطورها عبر التاريخ الإنساني، كما سبق أن أوضحنا. وفي هذا الشأن، يكتب مودوي-في عرضه لتاريخ الأثنوجرافيا-أن الرحلة التي قام بها القدماء المصريون عام 1493 قبل الميلاد تعد من أقدم الرحلات التاريخية على الإطلاق. ذلك حين أبحر في النيل، صوب جنوب مصر، أسطول مكونا من خمسة مراكب، وعلى متن كل مركب واحد وثلاثون فردا، وذلك بهدف تسويق بضائعهم النفيسة، التي شكلت، آنذاك، البخور و العطور. نتج عن هذه الرحلة اتصال المصريين القدماء بأقزام أفريقيا. وتأكيدا لإقامة علاقات معهم فيما بعد، فقد صورت النقوش في معبد الدير البحري استقبال ملك وملكة بلاد بونت لمبعوث مصري. (مرجع 164 ص 18). أوضحت النقوش كذلك بعض تفاصيل الصفات الجسمية لتلك الشعوب، وبدا واضحا ما اتصف به أهل المملكة من تراكم السمنة بإفراط (خاصة على الآلية)، شأنهم في ذلك شأن جماعة البوشمان Pushmans الموجودين حاليا في صحراء كلهاري (مرجع 164 ص 18 أما عن الشواهد الأخرى لجذور المادة الوصفية لشعوب المجتمعات القديمة فقد جاءت في كتابات عدد من الكتاب الإغريقيين مثل الشاعر اليوناني هوميروس Homer الذي عاش خلال القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، وصاحب ملحمتي الإلياذة Iliad والأوديسة [1] Odyssey. نذكر أيضا المؤرخ اليوناني هيرودتس Heredotus الذي عاش خلال القرن الخامس قبل الميلاد، والذي يعتبره معظم كتاب تاريخ الأنثروبولوجيا أول باحث أنثروبولوجي في التاريخ. ويرجع السبب في ذلك إلى أنه كان قد جمع معلومات وصفية دقيقة عن عدد كبير من الشعوب غير الأوروبية، حيث تناول تقاليدهم وعاداتهم وملامحهم الجسمية وأصولهم السلالية (مرجع 109 ص 13).

ففي كتاب «التواريخ»[2] حرص هيرودتس على تقديم كل ما يستحق التسجيل عن التاريخ الإنساني حتى زمانه. فقد قدم معلومات في تسعة فصول، عن حوالي خمسين شعبا من خلال رحلاته وقراءاته، إلى جانب وصفه الدقيق للحرب التي دارت بين الفرس والإغريق إبان القرن السادس قبل الميلاد. وقد جاء وصفه لمصر أيضا دقيقا وشيقا، وهو صاحب العبارة الشهيرة القائلة بان «مصر هبة النيل»[3]. ولا تحمل هذه العبارة أهمية

كبيرة من حيث صحتها فحسب وإنما لها دلالتها وصلتها بالاتجاه الفكري الذي ساد في عصور لاحقة من حيث ربط البيئة بالتقدم الحضاري.

يبدأ هيرودتس فصله عن مصر بقوله: «والآن سأبدأ الكلام عن مصر في إسهاب، لأنها-دون غيرها من بلاد العالم أجمع-تحوي عجائب أكثر، وآثارا تجل عن الوصف. ومن أجل ذلك، سأطيل الحديث عنها، نظرا لأن مناخ مصر منقطع النظير، ولأن نهر النيل له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة باقي الأنهار. لذلك اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسننهم.» (مرجع 86 ص 116).

ويعطي لنا هيرودتس أمثلة لهذه الاختلافات كما ورد مثلا في الفقرة رقم 36 من الباب التاسع بكتاب التواريخ:

«و في غير مصر يطلق كهنة الآلهة شعورهم، أما في مصر فيحلقونها. ويقضي العرف عند سائر الشعوب بان يحلق أقارب المصاب رؤوسهم أثناء الحداد. ولكن المصريين، إذا نزلت بساحتهم محنة الموت، يطلقون شعر الرأس واللحية». (مرجع 86 ص 120). ويستطرد في المقارنة قائلا: «ويسكن سائر الناس في عزلة عن الحيوانات، أما المصريون فيسكنون مع حيواناتهم ويعيش الآخرون من الناس عل القمح والشعير، ولكنه عار عظيم على من يعيش عليها من المصريين. إذ هم يصنعون خبزهم من الذرة (ألورا). وهم يعجنون العجين بأقدامهم، فأما الطين فبالأيدي وبها أيضا يرفعون الروث. وأعضاء التناسل يتركها عامة الناس على طبيعتها أما المصريون و من أخذ عنهم فيمارسون الختان». (مرجع 86 ص 120).

ومن الطريف أن نذكر أيضا أن هذا المؤرخ الإغريقي، كان أول من جاء بوصف دقيق عن قبائل البدو بليبيا، من ناحية أصولهم العرقية وطريقة حياتهم. يكتب مث «أن في ليبيا أربعة أجناس، اثنين من أهل البلد. الأصليين واثنين من خارجها. إن أهل البلد الأصليين هم الليبيون الذين يحتلون المنطقة الشمالية، والأثيوبيون الذين يحتلون الأجزاء الجنوبية من البلد. أما الأجناس الوافدة فمنهم: الفينيقيون واليونانيون». (مرجع 71 ص 97) وفي الفقرة 187 من النصوص الليبية»[4] يدون هيرودتس بعض الملاحظات عن عادات الليبيين الصحية فيقول:

«وهذه هي حال هذه المنطقة. لكن الليبيين غرب البحيرة التريتورية

ليسوا بدوا رعاة، ولا يمارسون العادات نفسها. ولا يعاملون أطفالهم مثلما تعوّد البدو الرعاة أن يفعلوا. إذ أن من عادة كثير من الليبيين البدو الرعاة (ولا أستطيع أن أقول بدقة ما إذا كانت عادة الجميع) أن يأخذوا أولادهم عندما يبلغون الرابعة من العمر ويكووا عروق جلود رؤوسهم، أو أحيانا عروق أصداغهم بدهن صوف الغنم، حتى لا يصاب الأطفال بعد ذلك أبدا بالبلغم الذي ينزل من الرأس. وهم يقولون إن هذا يجعل أطفالهم أكثر صحة. والحق أنه ليس من المعروف لدينا من الشعوب من هو في مثل صحة الليبيين. ولست أستطيع القول بدقة ما إذا كان ذلك بسبب من هذه العادة، لكنهم أصح الناس بالتأكيد. وقد وجد الليبيون علاجا لتوجع الأطفال من ألم الكي، وهو أن يطببوهم بترطيبهم ببول الماعز، وهذا ما يقوله الليبيون أنفسهم». (مرجع 71 ص 85).

والآن إلى أي حد يمكن اعتبار هذا المؤرخ الإغريقي مجازا بمثابة الأب أو المؤسس الأول للأنثروبولوجيا بصفة عامة، أو الأثنوجرافيا بصفة خاصة، كما يحلو للبعض الإشارة إليها. يرى شوكنج أن تأثير هيرودتس محدود ولا شك في بلورة الأنثروبولوجيا بالمعنى الذي نشأت وتطورت في إطاره. ومع ذلك فقد استطاع هرودتس، في ذلك الوقت المبكر من الفكر الإنساني، أن يطرح فكرة وجود تنوع بين الشعوب في النواحي الثقافية واللغوية والسلالية والدينية. نجده أيضا قد وصف لنا الكثير من المظاهر المتعددة للحياة اليومية عند بعض الشعوب مثل ما يتصل بالبيئة والملبس والمأكل والطب وعادات الزواج والتقاليد المصاحبة لها. ونظرا لما حظي به وضع المرأة في المجتمع من اهتمام كبير في الحضارة اليونانية فقد انعكس ذلك في كتابات هيرودتس (مرجع 110 ص 13).

وبصدد وصفه اقتباس الشعوب بعضها من بعض، وهو موضوع اهتم به الأنثروبولوجيون فيما بعد في دراساتهم عن انتشار عناصر الثقافة، كتب هيرودتس أن الإغريق قد أخذوا عن الليبيين الثياب، والغناء، والعربات. يقول هيرودتس في الفقرة 189 من النصوص الليبية:

«يبدو أن ثوب ودرع وتماثيل أثينا نقلها الإغريق عن النساء الليبيات، غير أن لباس النساء الليبيات جلدي، وأن عذبات دروعهن المصنوعة من جلد الماعز ليست ثعابين، بل هي مصنوعة من سيور جلد الحيوان، وأما ما

عدا ذلك فان الثوب والدرع في الحالتين سواء. بل إن الاسم ذاته الذي يطلق على درع أثينا ينم عن أن كساء تماثيل هذه الآلهة جاء من ليبيا، إذ أن النساء الليبيات يرتدين فوق ثيابهن جلود ماعز ذوات عذبات بعد نزع شعرها وتلوينها باللون الأحمر. وقد غير الإغريق الاسم الليبي لجلود الماعز هذه إلى اسمها الإغريقي (آيجس) أي الدرع، وأكثر من هذا فان الغناء الطقسي-فيما أظن-ظهر أولا في ليبيا، فان نساء تلك البلاد يغنين غناء مطربا شجيا. ومن الليبيين تعلم الإغريق كيف يقولون العربات ذات الخيول الأربعة» (مرجع 71 ص 87).

و يرى كثير من الأنثروبولوجيين أن منهج هيرودتس في وصف ثقافات الشعوب يحمل في طياته إلى جانب الوصف العام لمظاهر حياة الشعوب وبعض النظم الاجتماعية بعض أساسيات المنهج الأثنوجرافي المتعارف عليه في وقتنا الحالي. فالأنثروبولوجيون الدارسون لأساليب حياة الجماعات الإنسانية يركزون على الدراسة الحقلية، أو الاتصال المباشر بالجماعات أو الشعوب موضع الدراسة، والتفرقة بين ما يشاهدون وبين ما يقال لهم، علاوة عل فحصهم أحاديث الإخباريين في إطار الواقع المشاهد. هذا فضلا عن إجراء المقارنات كلما تيسر لهم ذلك. وفي هذا الصدد، فقد أبرز هيرودتس بجلاء وإسهاب، الفروق القائمة بين المصريين واليونانيين مثلا، ولكنه لم يصف أسلوب حياة المصريين بالغرابة أو الشذوذ. و ربما تجدر الإشارة إلى أن منهج كتابة تواريخ هيرودتس يرتبط و لا شك بالجو الفكري العام، والذي ساد عصره، كما يرتبط بشخصيته أيضا. فقد عاش هيرودتس في عصر سادت فيه الرغبة في الاستكشاف والقيام بالرحلات، إلا أن رحلاته جاءت في نهاية ذلك العصر. هيأ ذلك كله لهيرودتس مجالا واسعا في رحلاته لتسجيل مشاهداته وعقد المقارنات بين الشعوب. ولقد كان لدى هيرودتس أيضا نوع من التسامح والرغبة في فهم الثقافات الأخرى اكتسبهما من احتكاكه الثقافي، خاصة وانه ولد في آسيا الصغرى وعاش وتعلم في اليونان. إلا أن انطلاقة هيرودتس خارج حدود اليونان لم تحث اليونانيين على السعي لمعرفة ثقافات الشعوب الأخرى. فقد تبلور الفكر اليوناني القديم حول الذات وذلك في إطار فلسفات [5] تأملية لما يجب أن يكون لا لما هو كائن و محسوس. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر

اهتمام أفلاطون (428- 347 ق.م) مثلا بموضوع تغيير مجتمع أثينا «عاصمة اليونان» وذلك من خلال تصورات مثالية لما يجب أن تكون عليه الحياة الاجتماعية، وهو ما تبلور عنه كتابه الشهير «الجمهورية». الذي عرض فيه لهذه التصورات ولعل الدافع وراء مثل هذا التخيل للمدن الفاضلة كان هو تلك الأزمات السياسية، والحروب، واضطراب أحوال المجتمع آنذاك بصفة عامة.

وبالرغم من هذا الطابع الفلسفي الذي يناقض ما تتجه إليه الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية من دراسة ما هو قائم، لا ما يجب أن تكون عليه الأمور أو الأحوال الإجتماعية والثقافية، فان فضل الفكر الفلسفي اليوناني خاصة عند كبار فلاسفتهم، لا يمكن التقليل من شأنه أبدا. لقد وضعوا أسس التفكير المنطقي ووجهوا العقل الإنساني نحو الفكر والتأمل والجمع بين الاستقرار والاستدلال للوصول إلى اليقين. إن الدارس لأعمال الفلاسفة اليونانيين ليصل إلى معلومة طريفة، ذات صلة بالفكر الأنثروبولوجي، وهي أن اليونانيين قد أخذوا الكثير من الحضارات التي سبقتهم، حيث امتزجت فلسفتهم بالحضارة المصرية القديمة، وتمخض عنها ما يعرف في التاريخ باسم «الحضارة الهيلينية». تلك الحضارة التي سادت وازدهرت خلال القرون الثلاثة السابقة على مولد المسيح. كذلك نجد أن أرسطو(348- 322 ق.م) كان من أوائل المفكرين الذين وضعوا بعض أوليات الفكر التطوري للكائنات الحية، وذلك من خلال ملاحظاته وتأملاته في التركيبات البيولوجية وتطورها في الحيوان، كما ينسب إليه أيضا توجيه الفكر نحو وصف وتحليل نشأة الحكومات وأشكالها وأفضلها، الأمر الذي يعتبر مساهمة مبدئية وهامة في دراسة النظم الاجتماعية والإنسانية.

وبانتقالنا إلى عصر الإمبراطورية الرومانية، الذي امتد حوالي ستة قرون، نجد الرومان قد تابعوا ما طرحه اليونانيون من قضايا حول طبيعة المجتمعات الإنسانية وتفسير التباين بينها، إلا أنهم نبذوا التجريد ووضع النماذج المثالية لما يجب أن تكون عليه سبل الحياة الإنسانية، ووجهوا دراساتهم نحو الواقع الملموس والمحسوس. ومع ذلك، لا يجد الأنثروبولوجيون في الفكر الروماني ما يمكن اعتباره بمثابة إسهامات أصيلة في نشأة علم مستقل لدراسة الشعوب وثقافاتهم، أو تقاليد راسخة لمثل هذه الدراسات.

وربما نستثني من ذلك أشعار كاروس لوكرتيوس Lecretius) 98 -55 ق. م) التي احتوت ولا شك على بعض الأفكار الاجتماعية الهامة. إن القارئ لكتابة «طبيعة الأشياء De Rerum Naturae» التي نشرت ترجمة إنجليزية له في سلسلة بينجوين Penguin، مرجع 148). يجد أن لوكرتيوس تناول عدة موضوعات عرضها في ستة أبواب رئيسة وضمنها أفكاره ونظرياته عن المادة، وحركة وشكل الأجرام السماوية وتكوين العالم مثلا. تطرق أيضا، في الباب السادس خاصة، إلى فكرتي التطور والتقدم، حيث تحدث عن الإنسان الأول، والعقد الاجتماعي، ونشأة اللغة ونظامي الملكية والحكومة، إلى جانب مناقشته للعادات والتقاليد والفنون والأزياء والموسيقى (مرجع 148 ص 199- 216). ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن لوكرتيوس استطاع أن يتصور مسار البشرية في عصور حجرية ثم برونزية ثم حديدية (مرجع 109 ص 15)، وتلك أفكار لا تختلف كثيرا عما قدمه الأركيولوجيين فيما بعد بحوالي تسعة عشر قرنا. وقد رأى البعض الآخر في فكر لوكرتيوس تطابقا مع فكر لويس مورجان L.Morgan (1818-1881م)، أحد أعلام الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، وذلك من حيث رؤية التقدم والانتقال من مرحلة إلى أخرى في إطار حدوث طفرات مادية [6] وإن كانت ترد في النهاية إلى عمليات وابتكارات عقلية (مرجع 109 ص 15).

يبدو لنا إذن، أنه فيما عدا أشعار كولوتيوس وما احتوتها من أفكار خاصة بالكون والنشأة و التطور، فمن الصعب أن تنسب نشأة علم الأنثروبولوجيا إلى الفكر الروماني القديم، كما هو الوضع أيضا بالنسبة لليونانيين، فيما عدا أعمال هيرودتس. وبغض النظر عن اتجاه اليونانيين الفلسفي أو اهتمام الرومان بالواقع كما سبق أن أشرنا، فكلاهما قد ربط بين السلالات البشرية وبين إمكانية التقدم والحركة الحضارية، ووجدوا في أنفسهم امتيازا وأفضلية على بقية الشعوب. فاليونانيون «كانوا يرون أنفسهم أفضل الأمم وأذكاها وأشرفها، وأن بقية الخلق همج. أما الرومان فقد جعلوا الروماني فوق غيره بحكم القانون، حتى أنهم كانوا إذا أرادوا أن يرفعوا من قدر إنسان أو سلالة، أصدرت لهم الدولة قرارا بمنحه الجنسية الرومانية» (مرجع 39 ص 43) وفي حقيقة الأمر أن هذا الاتجاه العنصري قد وجد في الحضارات الشرقية القديمة أيضا، إذ كان الصينيون يعتقدون

مثلا أنهم أفضل الخلق وأنه لا وجود لأية حضارة أو فضيلة خارج جنسهم، بل كانوا يرون أنهم لا يحتاجون إلى غيرهم في شيء. وكي يؤكد ملوكهم هذا المعنى أقاموا سور الصين العظيم حتى لا تتدنس أرضهم بأقدام الآخرين» (مرجع 39 ص 43). ولعلنا نتساءل هنا عما إذا كان قد تبلور لدى الصينيين القدماء أية مفاهيم أو أفكار أنثروبولوجية (ولو بصورة أولية). والحقيقة أن البعض يعتقد أنه بالرغم من دراية الصين بالحضارة الرومانية واحترامها في كتاباتها، إلا أنه لم يجد فيها أو في غيرها منافسا لحضارته. فلقد كان الصينيون القدماء يشعرون بالأمان داخل حدودهم، وكانوا مكتفين ذاتيا، حتى أن تجارتهم مع العالم الخارجي انحصرت في تبادل السلع والمنافع، ولم تنشأ عنها تأثيرات ثقافية عميقة. لم يعبأ الصينيون إذن بالثقافات الأخرى خارج حدودهم، ومع هذا لم يخل تاريخ الصين ذاته من التقارير الوصفية لعادات الجماعات البربرية وان كانت تقدم في أسلوب يتسم بالازدراء والاحتقار (مرجع 109 ص 15).

ومما هو جدير بالذكر،أن الغرب لم يكشف عن الحضارات الشرقية القديمة، ولم يبدأ في فحص مضامينها الثقافية فحصا عميقا إلا عن طريق حركة الاستشراق التي اتسعت مجالاتها واهتماماتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بصفة خاصة، كما سنشير إلى ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد. ولعل من الأهمية بمكان أن نذكر هنا أن مؤرخي التفكير الاجتماعي والفلسفي الغربيين يبدؤون عادة باليونان، ولكن هذا يمثل تجاهلا لعظمة الفلسفة الشرقية السابقة على الفكر اليوناني كما يمثل نقصا في الاستقراء العلمي. فقد ظهر في الحضارات القديمة-في مصر والهند والصين-طوائف من الحكماء والفلاسفة المشرعين والمصلحين الاجتماعيين الذين عالجوا موضوعات في الفلسفة الاجتماعية لا تقل شأنا عما عالجه فلاسفة اليونان. فقد عرف الفراعنة أدق نظم الحكم، ووضعوا من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما أعانهم على النهوض بأعباء الحكم أجيالا طويلة. وفي الهند حيث تعددت العقائد والأفكار، تنوعت أيضا العادات والتقاليد وأساليب الفكر التي انعكست بطبيعة الحال على العلاقات والنظم الاجتماعية. وفي الصين، اهتم الفلاسفة بالأخلاقيات وشؤون الاجتماع البشري وتميزوا باتجاهاتهم الواقعية والعملية في معالجة شؤون الحياة

الإنسانية (مرجع 90 ص 11, 12). لهذا يمكن القول أنه كما وجد الأنثروبولوجيون في الملاحم الإغريقية، وكتب المؤرخون في عصور ما قبل الميلاد، مصدرا للمادة الأثنوجرافية عن ثقافة العصر، يستطيع الأنثروبولوجيون أن يجدوا أيضا سجلا لوصف النظم الاجتماعية والتقاليد السائدة من خلال فحص مادة الملاحم الشرقية القديمة، مثل الرمايانا الهندية Ramayana(7)، أو محتوى وتعاليم الديانات القديمة مثل البوذية Buddahism التي نشأت حول تعاليم بوذا Buddah (563, 4483 ق. م)، أي الرجل الحكيم، الذي قال «إن الألم جزء لا يتجزأ من طبيعة الحياة وبأن في استطاعة المرء الخلاص منه بالتطهير الذاتي، والعقلي، والأخلاقي» (مرجع 44 ص 133).

وعندما نترك تلك الحقبة من فلسفات العصور القديمة (بأوروبا أو خارجها) وننتقل إلى مرحلة تاريخية أخرى، يذكر لنا المؤرخون: أنه مع نهاية القرن الخامس الميلادي تقريبا بدأت السلطة المركزية لروما في التدهور والانهيار، ودخلت أوروبا في فترة زمنية طويلة ترتبط عادة في أذهان الأوربيين بالنكسة الحضارية والارتداد بالفكر إلى حقبة مظلمة. وتعرف هذه الحقبة بالعصور الوسطى (8)، لأنها وقعت بين عهدين أولهما زمن الفلسفات الأوروبية القديمة، سواء ما ازدهر منها في أثينا أو روما، وثانيهما عصر النهضة الأوروبية الذي حاولت أوروبا خلاله الخروج من الظلمات إلى النور، والانطلاق نحو مجالات جديدة من استكشاف للعوالم الأخرى، وإحياء للتراث الفكري القديم، وإبداع في الفن والدراسة والتحصيل. ويذكر لنا المؤرخون أيضا أنه خلال تلك العصور تدهور التفكير العقلاني، وأدينت أية أفكار تخالف التعاليم المسيحية، أو ما تقدمه الكنيسة من تفسيرات للكون والحياة الإنسانية سواء في منشئها أو مآلها. ففي تلك العصور، انتشر الإرهاب الديني المسيحي وسيطرت الكنيسة سيطرة مطلقة على اتجاهات التفكير الاجتماعي (مرجع 67 ص 16). وتجدر الإشارة إلى أنه إلى جانب الكنيسة وما ارتبط بها من مؤسسات دينية كالأديرة والكاتدرائيات، كانت هناك مراكز أخرى وجهت أيضا منطلقات المعرفة وحددت طبيعتها خلال العصور الوسطى للحضارة الغربية، كبلاط الملوك، الذي كان يضم في العادة فئات من المثقفين كرجال الإدارة والسياسة والشعراء. هذا إلى

جانب المدن وازدهار نشاطها الحضاري والاقتصادي خاصة في أواخر العصر الوسيط، وكذلك الجامعات مثل جامعة بولونيا التي اشتهرت بدراسة القانون، وجامعة باريس وتفوقها في الفلسفة واللاهوت. ومما لا شك فيه أنه كان لتلك الجامعات وغيرها أثر في طبيعة العلوم والاتجاهات الفكرية التي تبنتها، وقامت بتدريسها. ولا يستطيع أحد أن ينكر ما ترتب على التوسع في دراسة القانون أو اللاهوت أو الفلسفة من أثر في الحياة العامة بأوروبا من النواحي السياسية والإجتماعية والثقافية والدينية [9] (مرجع 50 ص 29- 30). كما لا نستطيع أيضا أن نهمل دور الأفراد من العلماء والمفكرين في هذه النهضة كما سنوضح ذلك فيما بعد

ومن ناحية صلة هذه الحقبة الطويلة من تاريخ الحضارة الغربية ببواكير الفكر الأنثروبولوجي، نجد أن إقطاعيات أوروبا الوسطى خاصة في بدايات العصر الوسيط قد وجدت أنفسها تطل من الغرب عل محيطات مجهولة وتمتد. أما من ناحية الشرق، فهناك الأقطار الجبلية التي تقطنها الشعوب المتبربرة[10] التي يحل معها الذعر والدمار أينما حلت. ولم يختلف الأمر كثيرا في الجنوب على سواحل البحر المتوسط حيث عاشت شعوب أجنبية لم يألفوا حياتها ولم يعرفوا عنها إلا القليل. وقد أثر هذا الوضع المكاني كثيرا في الاتجاهات الفكرية للعقلية الأوروبية في العصور الوسطى، الأمر الذي جعلها تنحو منحى ذاتيا تمركز حول الدين، ذلك أنهم بدلا من أن يهتموا بالتعرف على تلك الشعوب أو دراسة تقاليدها، نظروا إليها من منطلق ضرورة تخليص أرواحهم من الشرك، وتطهير أراضيهم الوثنية عن طريق الغزو.

ورغم أنه كانت-هناك بعض المحاولات-من حين لآخر-للكتابة عن تلك الشعوب، إلا أن الوصف جاء غالبا في إطار من التخيل وليس المشاهدة المباشرة. نجد مثلا أن الأسقف إيزدور 636- 560 (Isidore م) كان قد أعد موسوعة عن المعرفة في القرن السابع الميلادي، وأشار فيها إلى بعض تقاليد الشعوب المجاورة وعاداتهم، ولكن بطريقة عفوية تتصف بالسطحية والتحيز. فقد ذكر مثلا أن قرب الشعوب أو بعدها عن أوروبا يحدد درجة تقدمها. فكلما كانت المسافة بعيدة، كلما كان الانحطاط والتدهور الحضاري مؤكدا. ليس هذا فحسب، بل إنه وصف أولئك الناس الذين يعيشون في

أماكن نائية، بأنهم سلالات غريبة الخلقة حيث تبدو وجوههم بلا أنوف. وقد ظلت تلك المعلومات سائدة وشائعة حتى القرن الثالث عشر حين ظهرت موسوعة أخرى أعدها الفرنسي باتولو مكوس Batolomacus، والتي حظيت بشعبية كبيرة رغم أنها لم تختلف كثيرا عن سابقتها من حيث الاعتماد على الخيال.

هذا من ناحية الوصف الأثنوجرافي للشعوب غير الأوروبية، أما في معرض التنظير بشأن الفروق القائمة بين البشر، سواء في التكوين البدني أو الوضع الحضاري، فقد اتجه المفكرون خلال تلك العصور إلى تقديم تفسيرات قائمة على الانحياز العنصري والديني، وساد ما يشار إليه بنظرية «الارتداد أو الانتكاس الحضاري cultural degeneration والتي تذهب إلى أن بعض السلالات، وخاصة الشعوب غير الغربية، قد تدهورت من الحالة المثلى التي خلق الله الإنسان عليها إلى حالة أو مستوى حضاري أدنى أو أحط بكثير من مجتمعات غرب أوروبا وذلك بسبب ما قاموا به من أفعال شريرة، وما يمارسونه من طقوس ومعتقدات شاذة وغريبة. أما الشعوب التي اعتنقت المسيحية، وامتثلت لتعاليم الكنيسة، فكانت تمثل في إطار تلك النظرية أرقى أنواع الحياة الإنسانية، وأكثرها تقدما.

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بينما كانت أوروبا تعيش ما يطلق عليه تاريخيا «بفترة العصور الوسطى المظلم» ازدهرت حضارتان رئيستان خارج القارة الأوروبية وهما «الحضارة البيزنطي» و«الحضارة الإسلامية». ورغم أن الحضارة البيزنطية هي في أساسها مسيحية غربية، إلا أن انتقالها من غرب أوروبا إلى الشرق قد أكسبها الكثير من خصائص الحضارات القديمة والتراث الشرقي. وقد عمت الحضارة البيزنطية جهات متعددة مثل سوريا وآسيا الوسطى وفلسطين ومصر، كما تأثرت أيضا بالحضارة اليونانية لدرجة أن اللغة اليونانية أصبحت هي اللغة المتداولة. وبصفة عامة، ازدهرت الحضارة البيزنطية وتفوقت كثيرا على الحضارة الرومانية التي سادت في غرب أوروبا لعدة قرون قبل أن تتدهور وتنتهي باجتياح القبائل الجرمانية التي كانت عاصمتها الغربية (روما)-حيث أشاعت الفوضى وأفشت الجهالة.

ويظهر الإسلام في الجزيرة العربية، في الفترة نفسها التي ازدهرت فيها الحضارة البيزنطية تقريبا، ويبدأ في الانتشار خاصة بعد فتح مكة

عام 7 ه / 632 م وتبدأ بوادر الحضارة الإسلامية آنذاك في التكوين والازدهار منذ منتصف القرن السابع حتى نهاية القرن الرابع عشر تقريبا. ويذكر المؤرخون أن عظمة الحضارة الإسلامية وأهميتها لا ترجع إلى أنها أتت فقط بدين جديد آمن به الملايين من الناس في أمكن متعددة ومتفرقة، وإنما فيما أحدثته أيضا من تغيرات اجتماعية وسياسية كبيرة نتج عنها إثراء فكري وتراث حضاري لم يسبق لهما مثيل [11]. وقد تضمنت الحضارة الإسلامية الآداب والأخلاق، والفلسفة والمنطق، كما كانت ذات تأثير خاص في الحياة السياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية (مرجع 107 ص 259).

وأننا في استعراضنا لهذه الخلفية التاريخية الموجزة نولي اهتماما خاصا بالكتابات ذوات الصلة بالأنثروبولوجيا ومن ثم تجدر بنا الإشارة إلى أهمية الجغرافيا العربية التي بلغت أوج نضجها في القرن الرابع الهجري (التاسع الميلادي) [12]. فلقد أصبح من الضروري، عقب الفتوح العربية الإسلامية، الاهتمام بإدارة البلاد، الأمر الذي جعل وصف الأقاليم والعناية بها جزءا من أخبار الفتوح والمغازي، كما أصبح ذلك من ضرورات التنظيم والحكم أيضا. ثم جاء دور الاهتمام بالمنطقة من حيث ثروتها ومقدرتها على دفع الضرائب. فهذا النوع من الجغرافية الإدارية أو السياسية يبدو واضحا في كتاب المسالك والممالك الذي دونه «ابن خرداذبه» في أواسط القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وفي هذا الشأن، كتب أستاذ التاريخ د. نقولا زيادة في كتابه «الجغرافية والرحلات عند العرب» أنه باستقرار الدولة الإسلامية وكثرة تنقل الحجاج والتجار وأهل العلم والرحالين واهتمام الكثرة من هؤلاء بتدوين ما يرون ويشهدون ويسمعون، أخذت العناية بالجغرافية تتبلور حول دراسة الأقاليم والمناطق دراسة وافية» (مرجع 93 ص 12). فمنهم من اهتم بتقديم وصف عام للأقاليم الإسلامية مثل ما جاء في كتاب شمس الدين القدسي بعنوان «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» ومنهم من تخصص في إقليم معين مثلما فعل الهزاني في «وصفه جزيرة العرب» والبيروني (362 ه-440 هـ) في وصفه للمجتمع الهندي.

وعلى سبيل الإيضاح نشير هنا إلى كتاب البيروني عن الهند، لما حظي به من شهرة كبيرة في الدوائر العلمية الأوروبية، ولما احتواه من مادة أثنوجرافية هامة. ففي هذا الكتاب، الذي حمل عنوان «تحرير ما للهند من

مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، وصف البيروني المجتمع الهندي من ناحية نظمه الدينية والاجتماعية، وأنماطه الثقافية، كما اهتم أيضا بمقارنة تلك النظم والسلوكيات الثقافية بمثيلاتها عند اليونان والعرب والفرس. وقد أبرز البيروني حقيقة أن الدين يلعب الدور الرئيس في تشكيل الحياة الهندية وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات، وصياغة القيم والمعتقدات. أوضح البيروني كيف أن الهنود يعتقدون في قوة موجودة وجودا حقيقيا لا تدرك بالحس. وإنما تعقلها النفس، وتحيط بصفاتها الفكرة التي يسمونها «أيشف»، وهي معبودهم الذي خلقهم وخلق الكون. وسوف نجد أن البيروني قد عرض أيضا لفكرة «البناء الاجتماعي» الذي وصفه في فصل بعنوان «في ذكر الطبقات التي يسمونها ألوانا وما دونها» و أوضح كيف أن المجتمع الهندي يسود فيه النظام الطبقي المغلق. ولم يقتصر وصف البيروني على تلك الجوانب الدينية والاجتماعية، وإنما تناول-علاوة على ذلك اللغة الهندية، وقارنها باللغة العربية. وقد قسم اللغة الهندية إلى كلام دارج مبتذل يستخدمه السوقة، وإلى مضمون فصيح يتعلق بالتصاريف والاشتقاق، ودقائق النحو والبلاغة لا يرجع إليه إلا «الفضلاء المهرة أو من يسمون الآن بالخاصة». (مرجع الدكتور حسين مؤنس).

وقد برز العرب أيضا علاوة على ما تقدم في أعداد المعاجم الجغرافية، كمعجم البلدان لياقوت الحموي وكذلك في إعداد موسوعات كبيرة بلغت ذروتها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي) مثل «مسالك الأمصار» «لابن فضل الله العمري» ونهاية الآرب في فنون العرب للنويري. وقد اهتمت هذه الكتب عادة بشؤون العمران، كما تميزت مادتها بكونها تعتمد على المشاهدة والخبرة الشخصية، الأمر الذي جعلها مادة خصبة من ناحية المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الشعوب والثقافات الإنسانية. ونظرا لأن هدفنا هنا ليس أن نتحدث عن الرحالة العرب أو المسلمين جميعهم، إلا أنه تجدر الإشارة مثلا إلى علي بن الحسين المسعودي، الكاتب الموسوعي، والرحالة، والمؤرخ الاجتماعي، الذي كان-على حد وصف نقولا زيا- «يسير في البلاد مفتوح العين والأذن، طلعة العقل والفكر، كثير التساؤل ؛ وبذلك أتيح له أن يدرك من أحوال هذه الدنيا وتطور شعوبها وشيعها ما لم يتح لكثير من معاصريه» (مرجع 93 ص 153).

ويعتبر مؤلفه الشهير«مروج الذهب ومعادن الجوهر» الذي دونه حوالي سنة 330 هـ / 912 م «كتاب سياحة ومعرفة جغرافية، و عمران و علم و ملاحظة، وأخبار وأساطير» (مرجع 93 ص 156). ويحتوي الجزء الأول منه بصفة خاصة على ما يمكن أن يشار إليه بأنه ذو صلة وثيقة بمسائل أنثروبولوجية أساسية ؛ وذلك لما ورد فيه من وصفه للخليقة، وعرضه للأديان والعادات والمذاهب. ففي الجزء الثاني من مؤلفه نجده يشير إلى تأثير البيئة على الإنسان فيذكر أن «سحب الشام ومرتفعاتها ورياحها تحسن الجسم، وتصفي اللون، وإن كانت تبلد العقل وتجفي الطبع (ج 2 ص 61). أما حرارة مصر وركود هوائها فتكدر الألوان وتخيب الفطن. والمغرب يقسّي القلب ويوحش الطبع، ويذهب بالرحمة (ج 2 ص 62) والجبال في (همدان أو عراق العجم) تخشن الأجسام وتبلد الأفهام لغلظ التربة وتكاثف الهواء. أما العراق، سرة الأرض وقلبها، حيث وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، فهو مفتاح الشرق ومناره (ج 2 ص 63)»-(مرجع 49 ص 318).

و إذا كان المؤرخون يطلقون على المسعودي لقب شيخ الرحالة العرب. فهناك شخصية عربية أخرى يشتهر صاحبها-وهو ابن بطوطة-[13] بأنه سيد رحالة عصره على الإطلاق، أي في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). و لرحلات ابن بطوطة وكتاباته خصائص ذات طابع أنثروبولوجي برزت في اهتمامه الكبير بالناس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطابع شخصياتهم وسلوكهم وقيمهم. فمن ذكره «لما استحسنه من أفعال السودان»-على حد تعبيره كتب يقول:

«فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم، فهم أبعد الناس عنه وسلطانهم لا يسامح أحدا في شيء منه ؛ ومنها شمول الأمن في بلادهم، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب. ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان، (يقصد البيض والأجانب) ولو كان القناطير المقنطرة، وإنما يتركونه بيد ثقة من البيضان حتى يأخذه مستحقه ؛ ومنها مواظبتهم على الصلوات والتزامهم في الجماعات، وضربهم أولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. ومن عاداتهم أن يبعث كل إنسان علامة بسجادته، فيبسطها

له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد. وسجاداتهم من سعف شجر يشبه النخل ولا ثمر له. ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة. ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق غسله و نظفه و شهد به الجمعة، و فيها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم، وهم يجعلون لأولادهم القيود، إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه، (مرجع 21 ص 672).

إن إقامة ابن بطوطة بجزر «ذيبة المهل» «جزر المديف» لمدة عام ونصف، واشتغاله بالقضاء فيها، وتزوجه من امرأتين هيأت له معرفة وافية بحياة أهل تلك الجزر، فيصف أهلها بأنهم «أهل صلاح و ديانة، و إيمان صحيح صادق، أكلهم حلال ودعاؤهم مجاب» (مرجع 21 ص 563). وعنهم يكتب أيضا أنهم «أهل نظافة وتنزه عن الأقذار، وأكثرهم يغتسل مرتين في اليوم تنظفا لشدة الحر بها وكثرة العرق، ويكثرون من الأدهان العطرية كالصندليه وغيرها، ويتلطخون بالغالية المجلوبة من مقديشو» (مرجع 21 ص 563). في ذكر نسائها، روى ابن بطوطه ما يلي:

«ونساؤها لا يغطين رؤوسهن، ولا سلطانتهم تغطي رأسها، ويمشطن شعورهن، ويجمعنها إلى جهة واحدة. ولا يلبس أكثرهن إلا فوطة واحدة تسترها من السرة إلى أسفل، وسائر أجسادهن مكشوفة، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها. ولقد جهدت لما وليت القضاء بها، لأقطع تلك العادة وآمرهن باللباس، فلم أستطع ذلك، فكان لا تدخل إلي منهن امرأة في خصومة إلا مستترة الجسد، وما عدا ذلك لم تكن لي عليهن قدرة». (مرجع 21 ص 566).

«والتزوج بهذه الجزائر سهل لنذرة الصداق وحسن معاشرة النساء، وأكثر الناس لا يسمي صداقا، إنما تقع الشهادة ويعطى صداق مثلها، وإذا قدمت المراكب تزوج أهلها النساء فإذا أرادوا السفر طلقوهن، وذلك نوع من نكاح المتعة، وهن لا يخرجن من بلادهن أبدا، ولم أر في الدنيا أحسن معاشرة منهن، ولا تكل المرأة عندهم خدمة زوجها إلى سواها، بل هي التي تأتيه بالطعام، وترفعه من بين يديه، وتغسل يده، وتأتيه بالماء للوضوء، و تضم رجليه عند النوم. ومن عوائدهن أن لا تأكل المرأة مع زوجها، ولا يعلم الرجل ما تأكله المرأة، ولقد تزوجت بها نسوة، فأكل معي بعضهن بعد

محاولة، وبعضعهن لم يأكل معي، ولا استطعت أن أراها تأكل، ولا نفعتني حيلة في ذلك» (مرجع 21 ص567).

وإلى جانب أعمال المسعودي وابن بطوطه، وكلاهما من المغرب العربي [14] هناك عدد كبير أيضا من الرحالة العرب والمسلمين الشرقيين. نذكر من بين هؤلاء ابن فضلان من أهل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) الذي ذهب إلى ملك البلغار في بعثة أرسله إليها الخليفة العباسي المقتدر بالله. وجاءت أخبار ابن فضلان عن البلغار، وعن الروس الذين كانوا يتاجرون معهم، غنية بالمعلومات الأثنوجرافية والمعرفة الجغرافية. ومما قاله مثلا عن معاملة الروس للمرضى أنه:

«إذا مرض منهم الواحد ضربوا له خيمة ناحية عنهم. وطرحوه فيها، وجعلوا معه شيئا من الخبز والماء، ولا يقربونه ولا يكلمونه، بل لا يتعاهدونه في كل أيام مرضه لا سيما إذا كان ضعيفا أو مملوكا. فإن برئ و قام رجع إليهم. وإن مات أحرقوه، فان كان مملوكا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير» (مرجع 93 ص 199).

ومن المشرق العربي، نذكر ابن بطلان الذي غادر بغداد في رمضان عام 404 هـ ووصف انطباعاته عن الطريق من العراق إلى شمال الشام في رسالة إلى صديق له، ولهذه الرسالة أهمية أثنوجرافية لما احتوته من جوانب اجتماعية وثقافية «قل أن حفل بها العرب المسلمون، مثل كلامه عن وضع السكان النصارى وموقعهم من البيزنطيين، وعاداتهم وأماكن العبادة عندهم» (مرجع 16 ص 261). ومن المشرق نشير أيضا إلى أحد الرحالة المسلمين، ناصر خسرو (394- 481 هـ) الفارسي الأصل والنشأة والثقافة، الذي وصف البلاد التي زارها وصفا دقيقا، ألقى الأضواء على الحياة الاجتماعية بتلك البلاد، الأمر الذي جعل رحلته المعروفة باسم «سفر نامة»[15] غنية بالصور، مليئة بالمعلومات عن مدن الشام وحياة الناس بها وتقاليدهم قبل مجيء الصليبين، كما يتضح من الفقرتين التاليتين:

«ورأيت مدينة حلب فإذا هي جميلة، بها سور عظيم، قست ارتفاعه فكان خمسا وعشرين ذراعا، وبها قلعة عظيمة مشيدة كلها على الصخر، ويمكن مقارنة حلب ببلخ، وهي مدينة عامرة، أبنيتها متلاصقة، وفيها تحصل المكوس عما يمر بها من بلاد الشام والروم وديار بكر ومصر والعراق،

ويذهب إليها التجار من جميع هذه البلاد. ولها أربعة أبواب، باب اليهود وباب الله، وباب الجنان، وباب أنطاكية. والوزن في سوقها بالرطل الظاهري وهو أربعمائة وثمانون درهما، وتقع مدينة حماة جنوبي حلب بعشرين فرسخا، ومن بعدها حمص، ومن حلب إلى دمشق خمسون فرسخا، وإلى أنطاكية اثنا عشر فرسخا، وإلى طرابلس كذلك، ويقال إن من حلب حتى القسطنطينية مائتي فرسخا» (مرجع 92 ص 4- 14). «وفي الحادي عشر من رجب سنة 438 (11 يناير 1047) خرجنا من حلب، و على مسافة ثلاثة فراسخ منها قرية تسمى جند قنسرين، وفي اليوم التالي سرنا ستة فراسخ و بلغنا مدينة سرمين، التي لا سور لها. و بعد مسيرة ستة فراسخ أخرى بلغنا معرة النعمان، و هي مدينة عامرة ولها سور مبني. وقد رأيت على بابها عمودا من الحجر، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقيل إنه طلسم العقرب، حتى لا يكون في هذه المدينة عقرب أبدا، ولا يأتي إليها، وإذا أحضر من الخارج و أطلق بها فانه يهرب ولا يدخلها، وقد قست هذا العمود فكان ارتفاعه عشر أذرع. ورأيت أسواق معرة النعمان وافرة العمران. وقد بني مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون وذلك على ثلاث عشرة درجة. وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير، وفيها شجر وفير من التين و الزيتون و الفستق و العنب. و مياه المدينة من المطر والآبار، (مرجع 92 ص 45).

إن ذكر الصليبيين يدعونا إلى الإشارة هنا إلى أنه مع بداية الحملات الصليبية عام 1096 م على منطقة المشرق العربي، أتت أعداد كبيرة من الأوروبيين كحجاج لبيت المقدس، أو مبشرين للديانة المسيحية. ومع أن أهدافهم كانت روحية، أو سياحية أو استكشافية في المقام الأول، إلا أنه كان لما دونوه من مشاهدات، وما تناقلوه من روايات قيمة أثنوجرافية كبيرة، رغم ما احتوت عليه المادة من كثير من الانطباعات الذاتية والأحكام التقويمية. وقد نتج عن هذا الاتصال الثقافي المبدئي بين الغرب و الشرق أن نما الاهتمام بالمشرق و معرفة أحوال أهله، وكان هذا أساسا لكثير من الاستكشافات والتصورات عن الشرق، مما مهد للتوغل بعد ذلك. وبلغ هذا الاحتكاك الثقافي ذروته في حروب المغول بقيادة جنكيز خان (1162- 1227 م) التي نشبت لصد هذا الزحف الغربي، إلى أن تقهقرت جيوش المغول

حوالي 1334 م، وتوغل الغرب تدريجيا صوب الشرق (مرجع 176 ص 15).
وقد سجل ماثيو باريس Mathew Paris بعض التفصيلات الشيقة عن المغول إبان هذه المواجهة بينهم وبين الغرب وان لم تكن تخلو من التحيز، كما يبدو واضحا في الفقرة التالية: «ليس لديهم (المغول) قوانين إنسانية. لا يعرفون الراحة و هم أكثر وحشية من الدببة أو الأسود. لديهم قوارب مصنوعة من جلود الثيران والتي يتسع كل منها لعشرة أشخاص أو اثنى عشر شخصا. يتقنون السباحة والتجديف و لهم قدرة كبيرة جدا على اجتياز الأنهار والقنوات التي تتدفق فيها المياه بسرعة هائلة وبخطورة كبيرة. إنهم يشربون الدم وإن لم يجدوه استعاضوا عنه بشرب الماء المعكر بالطين. لديهم سيوف ذوات حد واحد، وخناجر، وجميعهم-سواء كانوا رجالا أم نساء، صغارا أم كبارا-يتقنون الرمي بالقوس. لا يتحدثون غير لغتهم التي لم تكن معروفة لدى الغربيين، الأمر الذي جعل التواصل بينهم والتعرف على تقاليدهم صعبا. يتحول المغول في الأراضي الشاسعة مع قطعانهم و زوجاتهم اللاتي يتقن فن الحرب كالرجال تماما. وهذا ما يفسر انقضاضهم بمهارة وحنكة على حدود مملكة المسيحية و كأنهم صاعقة نزلت لتلحق الموت و الدمار بالجميع الذين أصابهم الذعر والهلع». (مرجع 176 ص 15- 16)

و بشأن العلاقة بين الشرق والغرب، و أوجه الاتصال والتفاهم، نجد أن تراجع المغول نحو الشرق قد أعطى الدولة المسيحية الفرصة و الوقت لبناء جسور مع أهل الشرق، تخوفا من احتمال أن يعاودوا الكرة، و يقوموا بهجمة شرسة أخرى. ولعلنا نذكر في هذا الصدد رحلات نيكولاي بولو N.Polo، وأخيه ماثيو بولو M.Polo، و ابن أولهما مارك بولو M.Polo(1254-1324م)، و التي قامت رغم طابعها الاستكشافي والتجاري بدور سياسي كبير كهمزة وصل بين الشرق والغرب. وعن مارك بولو و المعلومات التي أوردها ونشرت عن رحلاته مع والده وعمه، خلال الفترة من 1271- 1288 م، يذكر لنا وينديل أوسوالت Wendell Oswalt في كتابه الشيق المعنون «شعوب أخرى، تقاليد أخر»» أنها كانت تتصف بعدم الاتساق والخلو من الترابط و البرهان. لهذا يرى أوسوالت أنه ربما لا يوجد بعد كتابات هيردوتس من أعمال تستحق الذكر من حيث قيمة ما تقدمه من معلومات إثنوجرافية مدققة عن الشعوب غير الأوروبية، إلا مدونات الفرنسيسكان [16] الذين كانوا في حقيقة الأمر

من أوائل الأوروبيين الذين حصلوا على معلومات حقيقية ودقيقة عن البلاد و الشعوب التي أرادوا تنصير أهلها» (مرجع 176 ص 16).

وتصدر أعمال الفرنسيسكان مدونات الإيطالي جون دي بلانو كاربيني (Carpini 1182 - 1252م) الذي حمل تكليفا بابويا بالتوجه إلى بلاد التتار ليصف تقاليدهم وعاداتهم، بقصد إنجاح عمليات التنصير فيما بعد. وقد نجح كاربيي في تقديم أقدم وصف دقيق عن بلاد آسيا الوسطى و الشرقية و شعوبهما، متقدما في ذلك على مارك بولو بحوالي نصف قرن. وقد نجد في هذا التكليف الذي تكرر واتسع فيما بعد ليشمل أشخاصا آخرين، أهمية تاريخية في مجال استخدام المعرفة بأسلوب حياة شعب معين والوقوف على تقاليدهم وعاداتهم بقصد تحقيق تغيير مقصود في العقيدة والنظم الاجتماعية. إن هذا التوظيف للمعرفة الأثنوجرافية-إن صح هذا التعبير- ربما يشكل في اعتقادنا أول ربط بين الاثنوجرافيا والأغراض أو الأهداف العملية، مما أصبح في الوقت الحالي تخصصا هاما من تخصصات الأنثروبولوجي، يعرف بالأنثروبولوجيا التطبيقية. Applied Anthropology و هكذا نجد أن الكنيسة الرومانية قد انتهجت سياسة استعمارية خلال القرن الثالث عشر الميلادي، كما اهتم الباباوات بصفة خاصة بكاثاي (أو الصين كما كانت تسمى حينذاك). لكونها مجالا خصبا لعمليات التنصير، خاصة أن الكنيسة قد لاقت المتاعب الكثيرة مع مسلمي آسيا. و قد وجد المبشرون الأوروبيون رفضا مماثلا لعمليات التبشير من قبل المسلمين عندما توجهوا جنوبا صوب القارة الأفريقية. فقد منعهم مسلمو المغرب والجزائر من اختراق أواسط أفريقيا. وان لم يرفضوا المعاملات التجارية (مرجع 66 ص 23).

وبصدد الإسلام و المسلمين في أدبيات العصور الوسطى، تذكرنا الدكتورة رشا الصباح في بحث حول هذا الموضوع: أن وجهات نظر الكتاب الأوروبيين متعددة و متضاربة. نجد مثلا أن تناول دانتي 1321- 1267 (Dante م) لصلاح الدين الأيوبي يختلف عن معالجة جيوفاني بوكاتشيو G.Boccaccio ((1313- 1375)، كما أن تفضيله لابن رشد لا يلقى هوى عند كاسيتو بترارك Petrarch 1304 -1374 م). ورغم هذا التنوع والتضارب في وجهات النظر، إلا أنه ساد اتجاهان رئيسان نحو الإسلام والحضارة العربية. فبينما أكد

البعض على قيمة الإسهام العربي في تطور العلم الغربي خاصة في أعمال الفارابي وابن رشد وابن سينا، نجد أن الاتجاه الآخر تبلور حول الصراع، والمواجهة الشرسة بين العالم العربي والمسيحية الغربية التي بلغت الذروة بالحملة الصليبية من جهة الغرب وبالجهاد ضدها ومقاومتها من قبل مسلمي الشرق (مرجع 98 ص22).

ومهما يكن الأمر، فإننا نجد أنه بالرغم من بداية تدهور الأمة الإسلامية، وتقلص الإسهامات العلمية لمفكريها منذ أواخر القرن الحادي عشر، ظل علماء العرب والدارسون منهم يتلاحقون حتى القرن الرابع عشر و ربما تجاوزوه (مرجع 29 ص 170). ففي أواخر ذلك القرن نجد أن أحد علماء المسلمين، واسمه عبد الرحمن بن خلدون (732 هـ-808 ه / 133 م-1406 م)، قد أرسى قواعد المنهج لدراسة المجتمع، وطبيعة العمران البشري، ودورة الحضارات، وسبق في ذلك بقرون عديدة فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع و الأوروبيين. ومن الطريف أن نذكر أن بعض الكتاب العرب يرون في ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع [17]، بينما يجد البعض الآخر [18]- وخاصة الأنثروبولوجيون البريطانيون في مقدمة ابن خلدون بعض موضوعات ومناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية (مرجع 100 ص 112) بالرغم من أنهم يردون أصول أو جذور علمهم إلى الأفكار والنظريات التي سادت خلال القرن الثامن عشر وخاصة ما جاء في كتابات مونتسيكييه 1689 (1755-Montesquieu)، كما سنشرح ذلك بالتفصيل في الفصل التالي. وفي أمريكا، نجد أن غالبية مؤرخي الأنثروبولوجيا لا يشيرون إلى ابن خلدون عند تناول كتابات ما قبل عصر النهضة. ومع ذلك، نجد أن مؤرخ الأنثروبولوجيا دارنيل قد ضمن مقتطفات من فصل ابن خلدون عن البدو ضمن كتابه «قراءات في تاريخ الأنثروبولوجيا» (مرجع 109). وقد أشار جون هونجيمان أيضا في كتابه «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي» إلى أن ابن خلدون قد تناول منه بعض الأفكار ذات الصلة بنظرية مارفين هاريس عن «المادية الثقافية» Cultural Materialism و نجد أن هاريس ذاته يذكر ابن خلدون، ومن قبله الإدريسيى، قد قدما أفكارا و مادة ساعدت على بلورة نظرية الحتمية الجغرافية التي سادت إبان القرن الثامن عشر كما سنوضح ذلك بالتفصيل في الفصل القادم. (مرجع 100 ص 112).

هذا وقد نال كتاب ابن خلدون (العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب [19] و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر«شهرة كبيرة بسبب مقدمته الرئيسة و التي جاء عنوانها» في العمران و ذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك و السلطان و الكسب و المعاش و المصانع و العلوم و ما لذلك من العلل والأسباب». و تعتبر هذه المقدمة عملا أصيلا في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال قارة أفريقيا بما لها من تقاليد و عادات و علاقات اجتماعية، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل ما رآه من أنظمة اجتماعية مختلفة. وقد كتب الكثير و لا يزال يكتب عن هذا العمل الفريد، [20] الذي يصفه مؤرخ له مكانته مثل المؤرخ أرنولد توينبي A.Toynbeeبأنها-يقصد المقدمة-أعظم عمل من نوعه أمكن لأي عقل أن يجود بمثله في أي عصر أو أي مكان» (مرجع 29 ص 165).

وهنا يستحق ابن خلدون منا وقفة، ولو قصيرة، وذلك في إطار عرضنا لقصة الأنثروبولوجيا، إذ أنه تطرق في مقدمته إلى موضوعات شكلت فيما بعد اهتماما رئيسا في الدراسات الأنثروبولوجية. ولعل من أهم تلك الموضوعات، كما يشير إلى ذلك الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد، أن ابن خلدون انتبه منذ قرون إلى مبدأ العصبية و أهميته في فهم المجتمع القبلي. «و قد اهتم بهذا الموضوع عدد من المستشرقين الذين أتيحت لهم دراسة ابن خلدون والتعمق في دراسة طبيعة المجتمعات العربية القديمة. وافضل مثل لذلك هو روبرتسون سميث [21] الذي خصص كتابا من أهم كتبه لدراسة القرابة و الزواج في بلاد العرب القديمة، مسترشدا بابن خلدون ثم انتقل ذلك الاهتمام منه إلى واحد من اكبر علماء الأنثروبولوجيا و هو الأستاذ إيفانز بريتشارد الذي اتخذ من ذلك المبدأ مدخلا لدراسة قبائل النوير الرعوية في جنوب السودان». (مرجع 8 ص 67).

وكما أوضح ابن خلدون في تناوله لمبدأ العصبية «أن التنظيم الاجتماعي الخاص بالبداوة يقوم على مبدأ قرابة الدم الذي يحدد الولاءات والعصبية حتى تكاد القبيلة تشمل مجتمعا قائما بذاته، و لذاته خلال تاريخ طويل» (مرجع 40 ص 70)، فقد تحدث ابن خلدون أيضا عن تنوع أنماط المعيشة، وما يرتبط به من تباين حضاري. ويقول في هذا الشأن «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فان اجتماعهم إنما هو

للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه و بسيط قبل الحاجي والكمالي» (مرجع 65، الجزء الثاني، ص 578). والقارئ للمقدمة سيجد أن ابن خلدون لم يكتف بتقديم وصف تفصيلي عن السمات والقيم السائدة لدى تلك الأنماط المعيشية الثلاثة (البداوة و الفلاحة و الحضارة) و إنما قارن بين تلك السمات و بحث في طبيعة العلاقات بينهم [22].

ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها ابن خلدون في مقدمته، و التي لها صلة بالاهتمامات الأنثروبولوجية، في الماضي و الحاضر، على حد سواء، تلك العلاقة القائمة بين البيئة الجغرافية وشؤون الاجتماع. وكما يذكر لنا علي عبد الواحد وافي في تحقيقه القيم «مقدمة» أن ابن خلدون اعتبر البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف الظواهر الاجتماعية، وأنه تناول هذا الموضوع في أربع مقدمات من الباب الأول حيث بدأ بعرض عام لجغرافية العالم، بالقدر الذي وصلت إليه بحوث هذا العلم في عصره، ثم شرح آثار البيئة الجغرافية في مختلف الظواهر الفردية والاجتماعية (مرجع 65 ص 291). وكما يتضح من النص التالي، فقد رد ابن خلدون اختلاف البشر في ألوانهم ومزاجهم النفسي وصفاتهم الجسمية والخلقية إلى البيئة الجغرافية التي اعتبرها أيضا عاملا هاما في تحديد المستوى الحضاري للمجتمعات الإنسانية (مرجع 65 ص 291). ففي المقدمة الثالثة، من الباب الأول، كتب ابن خلدون فصلا بعنوان «في المعتدل من الأقاليم و المنحرف و تأثير الهواء في ألوان البشر و الكثير من أحوالهم»، نشير إلى بعض فقراته فيما يلي:

«قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب و البرد في الشمال. ولما كان الجنبان من الشمال و الجنوب متضادين في الحر و البرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا. فالإقليم الرابع أعدل العمران. والذي حافاته من الثالث و الخامس أقرب إلى الاعتدال. والذي يليهما من الثاني و السادس بعيد من الاعتدال. و الأول و السابع أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم و الصنائع و المباني و الملابس و الأقوات و الفواكه بل و الحيوانات و جميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال و سكانها من البشر أعدل أجساما و ألوانا و أخلاقا و أديانا. حتى النبوات فإنما

توجد في الأكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية و لا الشمالية. و ذلك أن الأنبياء و الرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم» (مرجع 65، الجزء الأول، ص 486).

و إلى جانب تلك الموضوعات، نجد أن هناك تشابها إلى حد كبير بين ما جاء في قواعد منهج ابن خلدون في البحث و عرض الحقائق، وبين ما يدعو إليه الأنثروبولوجيون المحدثون في دراساتهم و كتاباتهم عن ثقافات الشعوب، والتعميمات بشأنها. و عن منهج ابن خلدون يكتب الدكتور علي عبد الواحد وافي أن ابن خلدون اعتمد في بحوثه: «على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها و الحياة بين أهلها، و على تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها، وعناصرها الذاتية و صفاتها و ما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض، والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية، و عوامل تطورها و اختلافها باختلاف الأمم و العصور، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين». (مرجع 65، الجزء الأول، ص 255).

أما من ناحية الفكر النظري، فقد سبق ابن خلدون مفكري القرنين الثامن عشر و التاسع عشر في بلورة نظرية متكاملة عن مراحل تطور الحضارة الإنسانية، والمسار الذي يحكمها، و الدراسات المقارنة المتصلة بها، و هو الموضوع الذي شغل الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر. و في حقيقة الأمر أن فكرة تغير الزمان والأشياء و تحولها، قديمة قدم الوجود الإنساني ذاته، إلا أن اليونانيين، مثلا، نظروا إلى ظاهرة التغير والتحول هذه، و فسروها في إطار فلسفي يقوم على الحركة في اتجاه واحد يربط بين الحياة والموت، و وصل الأشياء بعضها ببعض. أما العرب فقد رأوا في قيام الدول وتداعيها مدعاة لربط حياة المجتمعات الإنسانية بحياة الكائن الحي من حيث مروره بمراحل العمر المختلفة من الولادة حتى الممات. وبهذا برزت فكرة دورة الحياة والموت عند الكائن الحي

لتجد مجالات للتطبيق على الدول أو الحضارات الإنسانية. ومن الطريف أن نجد تشابها بين هذا المنطلق والنظرة إلى التاريخ الإنساني عند الفرس والرومان أيضا (مرجع 39 ص 150).

إن ابن خلدون قد تناول في مقدمته، مسألة أطوار الدول من ناحية قيامها ثم ما يجري عليها بعد ذلك من أحوال، وبلور نظريته التي اسماها بدورة العمران بين البداوة والحضارة على أساس المشابهة بين الجماعة البشرية وبين الكائن الحي. تلك فكرة سيطرت أيضا على الأذهان في الشرق والغرب على حد سواء خلال العصور الوسطى، فالتطور هو سنة الحياة الاجتماعية في نظر ابن خلدون وهو أساس بحثه في الظواهر الاجتماعية، إذ يقول «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول» (مرجع 65 الجزء الأول ص 252) (فالدول تمر في دور البداوة ثم في دور الانحلال، كما أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال أي حوالي 120 سنة» (مرجع 65 الجزء الأول ص 485). وهكذا تتلخص نظرية ابن خلدون عن أطوار الدول، ففي رأيه أن كل دولة تسير في خمسة أطوار تبدأ عادة بالاستيلاء على الملك من دولة سالفة، وهذا الطور الأول هو «طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع»-على حد قوله، ويعقب ذلك طور استبداد الحاكم على قومه ثم طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك. أما الطور الرابع فهو «طور القنوع والمسالمة»، ويعقبه طور الإسراف والتبذير «اللذين تكمن فيهما نهاية الدولة حيث تحصل في الدولة طبيعة التهرم، ويستولي عليها

المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، أي أن تنقرض-على حد تعبير ابن خلدون-وهكذا تنتهي أطوار الدولة لتبدأ من جديد دولة أخرى على أنقاض الدولة السالفة». (مرجع 65 الجزء الثاني، ص 664- 666).

هذا وقد خضعت مقدمة ابن خلدون بصفة عامة، ونظريته عن دورة الدول بصفة خاصة، للتحليلات المستفيضة بأقلام المفكرين والدارسين العرب والأجانب على حد سواء. ولا يتسع المجال هنا لعرض ما جاء في

كتاباتهم وإنما يهمنا أن نبرز-في إطار موضوع هذا الكتاب-حقيقة هامة مؤداها أن مقدمة ابن خلدون تعتبر تراثا إنسانيا ذا قيمة عالية، وأهمية كبيرة في تاريخ الفكر الاجتماعي عامة، وفي مسار العقل الإنساني نحو وضع الأسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية، ومسار الحضارة الإنسانية. إن نظرية ابن خلدون عن التطور الاجتماعي تعتبر ولاشك واحدة من أهم المحاولات المنهجية للوصول إلى القوانين التي تحكم مسار الحياة الاجتماعية للجماعات الإنسانية، وهذا أمر شغل بال المفكرين لقرون عدة بعد ابن خلدون، حتى تبلورت الأنثروبولوجيا ذاتها كعلم مستقل حول بحث قضية الثقافات أو الحضارات الإنسانية ومسارها (التقدمي)، كما سيتضح ذلك بجلاء في الفصل الرابع.

وبصفة عامة، وفي إطار عرضنا لبواكير الفكر الأنثروبولوجي، ربما يمكن القول إن اليونانيين والعرب، بصفة خاصة، قدموا بعض المفكرين الذين طرحوا مسألة التنوع الثقافي أو الحضاري بين الشعوب في الأزمنة السابقة على عصر النهضة. كذلك برزت في كتاباتهم إمكانية فهم ثقافة أو حضارة معينة في إطار مقارنتها بالثقافات أو الحضارات الأخر ى. ولقد أوضحت الأنثروبولوجية الأمريكية دارنيل عند عقدها لمقارنة بين هيردوتس وابن خلدون أن كليهما قد حظي بخلفية ثقافية مغايرة لثقافة الشعوب أو الجماعات التي تناولاها بالوصف. فابن خلدون ينتمي إلى أصل عربي إسباني. وهيردوتس-كما سبق أن ذكرنا-له خلفية آسيوية. ومن الطريف أن كلاهما كتب عن البدو، رغم أن تناول ابن خلدون للبدو يتصف بتضارب المشاعر في عدة مواضع. فبينما وجد فيهم فضائل شخصية تفوق بكثير خصائص أهل الجماعات المستقرة بالحضر، ومنها الجسارة والبساطة في الحياة، إلا أنه أدرك أن الابتكار أو تقدم العلوم والمعارف لا يأتيان إلا من أهل الحضر. كذلك اهتم ابن خلدون بالمقارنة بين الحضارات. كما فعل هيردوتس في مقارنته بين الحضارة اليونانية والحضارات الأخرى. هذا علاوة على أن كليهما في-نظر دارنيل-قد طرح، ولو بدرجات متفاوتة، فكرة النسبية الثقافية، التي أضحت فيما بعد أساسا لمعالجة ودراسة الثقافات الإنسانية. ويشير منطلق النسبية إلى النظر إلى السلوكيات الثقافية للناس في سياق حياتهم وتقاليدهم وقيمهم وليس في إطار تقويمي يعتمد أساسا

على ثقافة الكاتب أو الباحث. (مرجع 109 ص 15- 16).

وبالرغم من أهمية أعمال كل من هيردوتس وابن خلدون، وما أشرنا إليه أيضا من أعمال أو مصادر أخرى للمادة الأثنوجرافية عن شعوب المجتمعات القديمة وأساليب حياتها، إلا إن الأنثروبولوجيا عندما تبلورت كفرع جديد من المعرفة في أواخر القرن التاسع عشر لم يكن ذلك على أساس تلك الأعمال أو أن الأنثروبولوجيا امتداد لها. لقد قصدنا في هذا الفصل أن نوضح أن الاهتمام بالإنسان وحضارته قديما كان محصورا في جمع المادة الأثنوجرافية فحسب، دون أن تكون هناك محاولات جدية أو منهجية سليمة نحو التنظير. ذلك ما لم يبدأ، في حقيقة الأمر، إلا في عصر النهضة، كما أن تلك المحاولات لم تبلغ ذروتها أو نضجها إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومع ذلك، يجب أن نستثني عبد الرحمن بن خلدون من هذا التعميم، ففي مقدمته نجد المادة الأثنوجرافية والنظرية معا. ولعل ما يهمنا أن نوضحه في هذا المجال، أن هذا النوع من التراث الفكري، وخاصة ما صدر عن الشرقيين، يحتاج إلى «قراءة جديدة» ومن جوانب عديدة. وذلك كما يقول أحمد أبو زيد، بهدف «الوصول إلى نظرة متكاملة إلى مناهج البحث في الأعمال التراثية، والمبادئ العقلية التي كانت تحكم هذه الأعمال، ومدى إمكان الاستعانة بهذه المناهج والمبادئ في إقامة فكر عربي جديد يسترشد بجهود المفكرين السابقين مثلما يسترشد بالفكر العربي ا لمعاصر»[23]. إن من بين مهام الأنثروبولوجيين العرب في الوقت الحاضر ألا تقتصر جهودهم على إبراز السبق العربي على الغرب فحسب بصدد بعض المفاهيم النظرية، أو جمع المادة الأثنوجرافية، وإنما لا بد وأن تتضمن دراساتهم أيضا الفحص الدقيق للأعمال التراثية، بهدف الكشف عن الجوانب المنهجية المشتركة بين الكتاب، والتي يكونون قد استمدوها من معارفهم وتربيتهم الدينية أساسا. وفي هذا الصدد ينبهنا الأستاذ الدكتور توفيق الطويل إلى حقيقة هامة وهي أن «الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقد امتزج هذا التفسير بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية، حتى ليمكن القول بان كل محاولة تهدف إلى الفصل بينها تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما»[24] (مرجع 72 ص 46).

الهوامش

١- يوجد في المرجع رقم 161 بعنوان «الأنثروبولوجيا والكلاسيكيات، فصل عن صلة أعمال هوميروس بالأنثروبولوجيا. ففي الأوديسا مثلا نجد أن بطل الملحمة وهو أوديسيس Odysseus قد رحل لمدة عشرة أعوام زار خلالها عددا من البلاد التي تسكنها مخلوقات غريبة. وللحصول على معلومات وافية عن الإلياذة نقترح الاطلاع على المقال المشار إليه في المرجع 85.

2- كتب هيرودوتس» التواريخ في الفترة ما بين 450- 430 ق. م، وظهرت الترجمة اللاتينية لها عام 1502 والترجمة الإنجليزية عام 1709 م. ويبدأ هيرودوتس الكتاب بقوله: «هذه بحوث هيرودوتس من بلدة هليكارنا سوس، ينشرها أملا في المحافظة عل ذكرى أعمال الناس من النسيان، وحتى لا تجرد الأفعال العظيمة المثيرة التي حققها الأغريق والمتبربرين معا مما تستحقه من مثوبة الثناء». يمكن للقارئ العربي أن يطلع على نصوص هيرودوتس عن مصر وتحقيق مستفيض ونقدي عنها في المرجع رقم 86.

3- يذهب المؤرخ المصري محمد شفيق غربال إلى أن قول هيرودوتس بان مصر هبة النيل يحتاج في حقيقة الأمر إلى تعديل، حيث أن هناك بلادا أخرى كثيرة تجرى فيها أنهار، ولم يصدر عنها حضارة مماثلة للحضارة المصرية القديمة. ومن هذا خرج هو الآخر بقول مأثور وهو أن «مصر هبة المصريين» (مرجع رقم 84).

4- ترجم بعض النصوص الليبية إلى العربية الباحث علي فهمي خشيم الذي أوضح أن «هدف هيرودتس الأساسي من كتابة تلك النصوص كان وصف الهجوم الفارسي على ليبيا بغية تطويق اليونان من الجنوب، إلا أنه تطرق إلى الوصف الجغرافي والحديث عن السلالات البشرية ومواطنها وأخلاقها وعاداتها». (مرجع 71 ص 18).

5- يذكر الباحث علي فهمي خشيم أن هيرودتس ذكر أن «بحيرة ترتيون» تشير إلى طرف الماء إلى الجنوب من خليج تونس (مرجع 71 ص 72). ومن الطريف أن نذكر أن هيرودتس اعتقد أن نهر النيل ينبع من جبال أطلس مارا بليبيا.

6- من الطريف أن نذكر أن هيرودتس «كان أول من استخدم الفعل «يتفلسف»، وأن التفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض» (مرجع 72 ص 18).

7 - يهتم الكتاب السوفييت بالإشارة إلى فكر لوكريتوس، وتوصف أشعاره بأنها تقدم «صورة وتفسيرا ماديا للعالم ولطبيعة الإنسان ولتطور الحياة المادية والتكنولوجيا».(مرجع 44 ص 417).

8- في مقاله الافتتاحي لعدد من الملاحم أصدرته مجلة عالم الفكر في صيف 1985، قدم الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد دراسة عن الملاحم كتاريخ وثقافة وتناول الرمايانا كمثال على ذلك، (انظر العدد رقم 1 مجلد 16، ص 3- 34).

9- يختلف المؤرخون في تحديد بداية ونهاية مرحلة العصور الوسطى ؛ إلا أن غالبيتهم يرجحون أنها امتدت من القرن الثالث الميلادي حتى القرن الرابع عشر كما أنهم يقسمونها إلى مراحل

تتفاوت فيما بينها من ناحيتي إسهاماتها الفكرية ودورها في المسار التاريخي لتقدم العلوم والمعارف الإنسانية. ويشير المؤرخ سعيد عاشور في مؤلفه «أوروبا العصور الوسطى»، أنه «يمكن تقسيم تاريخ العلوم في العصور الوسطى إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى أو المظلمة وتشمل الفترة بين سنتي 400, 900 ومهمتها إيصال بقايا تراث الفكر القديم إلى العصور التالية، والمرحلة الثانية وتشمل الفترة من بين سنتي 900, 1200 وهي التي شهدت تدفق العلوم والمعارف العربية على غرب أوروبا وأخيرا تأتي المرحلة الثالثة الممتدة حتى نهاية العصور الوسطى وتمثل عصر ازدهار الدراسات العلمية، وهو الإزدهار الذي أدى إلى النهضة العلمية في العصور الحديثة» (مرجع 50 ص 409).

10- لمزيد من التفصيلات عن أهمية المدن والجامعات الفكرية خلال تلك الحقبة يوصي بالاطلاع على الجزء الثاني من كتاب «أوروبا العصور الوسطى» الدكتور سعيد عاشور (مرجع رقم 50). ومن الجدير بالذكر أن هناك اتجاها نحو إعادة تقييم الجوانب الحضارية للعصور الوسطى ومنطلقاتها الفكرية والتمهيدات للاتجاه العلمي الذي ساد فيما بعد. وعن فلسفة العصور الوسطى، يوصى بالاطلاع على دراسة أستاذ الفلسفة الدكتور عبد الرحمن بدوي (مرجع 64).

11- استخدم الأغريق كلمة متبربرة ولا تتبع النمط الإغريقي للحياة. وهي لا تعني بالضرورة المعنى الشائع الاستخدام وهي الوحشية أو البربرية.

12- نقترح على القارئ الاطلاع على كتاب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل بعنوان «في تراثنا العربي الإسلامي» بغية الحصول على معلومات تفصيلية (مرجع 25). نوصي القارئ بالاطلاع أيضا على كتاب «أسس الفلسفة» للدكتور الطويل لأخذ فكرة عامة عن الآراء المنصفة لبعض المؤرخين الغربيين بصدد حضارات الشرق القديم بصفة عامة، وكذلك التراث العربي الإسلامي.

13 - في إطار دراسته الثرية عن «العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي» يشير د. توفيق الطويل إلى ثلاث مراحل مرت بها الجغرافيا العربية تتمثل أولاها في القرن التاسع عند الخوارزمي المتوفي عام 236 هـ-850 م الذي وضع كتابا عن صورة الأرض قال عنه نللّينو: إن مثل هذا الكتاب لا تقوى على وضعه أمة أوروبية في فجر نهضتها العلمية. وتتمثل المرحلة الثانية في القرن العاشر بوضع خرائط عن العالم الإسلامي وأقاليمه، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة. ومن أعلام تلك المرحلة المقدسة (أبو عبد الله محمد) المتوفي عام 493 هـ-1101 م حيث كان يتميز بقدرة خارقة على رسم الخرائط الملونة للبلاد التي زارها. وتتمثل المرحلة الثالثة في القرن الحادي عشر حيث بدأ الاهتمام بالجغرافيا الرياضية، ورسم الخرائط لتشمل العالم كله ويمثل هذه المرحلة خاصة الشريف الإدريسي (أبو عبد الله محمد) المتوفي عام 562هـ-1066 م. وبعد هذه المرحلة وجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة، الكثيرون ومن بينهم ابن جبير المتوفي عام 614 هـ-1217 م، وعبد اللطيف البغدادي المتوفي عام 629 هـ-1231 م، وابن بطوطه المتوفي عام 779 هـ-1377 م، وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون خصائصهم من المشاهدة والمعاينة ويتحرون في أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة (مرجع رقم 24 ص 56-57).

14- ذكر ابن جزي، الذي كتب رحلات ابن بطوطه بناء على روايته له، أن هذا الرحالة الشهير ولد في طنجة عام 1304 م، وعند بلوغه الثانية والعشرين من عمره خرج قاصدا زيارة الأماكن المقدسة وأداء فريضة الحج، ولكنه لم يعد إلى بلده إلا بعد أن قضى ما يقرب من ثمانية وعشرين عاما خارجها. لهذا يصفه بأنه «الشيخ الفقيه، السائح الثقة الصدوق، جوال الأرض،

ومخترق الأقاليم بالطول والعرض، أبو عبد الله محمد بن عبد الله محمد إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطه، وهو الذي طاف الأرض معتبرا، وطوى الأمصار مختبرا، وباحث فرق الأمم، وسير العرب والعجم» (مقدمة مرجع 21).

15- يذكر الدكتور نقولا زيادة في كتابه الجغرافية والرحلات عند العرب أن «رحلة المغاربة كانت على العموم، أكثر من رحلة المشارقة إلى المغرب. فمركز الحج في الشرق والمدن الأولى فيه، فكان من الطبيعي أن يزور المغاربة الشرق أكثر من زيارة المشارقة لبلادهم» (مرجع 93 ص 167). ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المكتبة العربية تزخر بالكثير من الدراسات والتحقيقات عن الرحالة العرب والمسلمين وقد صدر حديثا عدد قيم من مجلة عالم الفكر عن «أدب الرحلات، فيه موضوعات طريفة ذات صلة بالأنثروبولوجيا (عدد ديسمبر 1983).

16- ترجم الأستاذ الدكتور يحيى الخشاب «سفر نامة» من الفارسية إلى العربية، كما قدم لها بمعلومات وافية وطريفة عن حياة ورحلات ناصر خسرو. ولعل من الأمور التي لفتت نظرنا قول الدكتور الخشاب: إن الرحالة ناصر كان يكتب مذكراته ويدون ملاحظاته يوما فيوما. وهذا أمر يتبعه الأنثروبولوجيون عادة عند قيامهم في الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية، كما سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد. إن وصف ناصر خسرو للمدن والأماكن يلفت النظر ولا شك في منهجية الملاحظة، ودقتها، علاوة على عرض المادة وتسلسلها المنطقي كما جاء ذلك واضحا مثلا في وصفه بيت المقدس والمسجد الأقصى (مرجع 92 ص 56- 70).

17- أسس فرانسز داسيزي 1226- 1182 (Francis Dasuzy م) جماعة رهبان الفرنسيسكان Franciscans، ولد بإيطاليا وبدأ حياته جنديا وتحول إلى الوعظ الديني واشتهر بشدة تقواه، وعطفه على الفقراء، والتف حوله كثير من الرهبان والمريدين، برز شأنه على أيام الحملات الصليبية (مرجع 66 ص 51). ومن الفرنسيسكان الجديرين بالذكر أيضا البلجيكي وليم ريسبورك W.Rysbrock الذي كتب عن حياة الأوروبيين الذين يعيشون في قلب آسيا تحت حكم المغول. (مرجع 66 ص 13).

18- انظر في هذا الصدد إلى كتابات علماء الاجتماع العرب بصفة عامة، ونخص بالذكر تحليل الدكتور علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون (مرجع 65 ص 5).

19- في هذا الشأن، انظر مقال الأستاذ الدكتور علي أحمد عيسى بعنوان «منهج البحث العلمي عند ابن خلدون» المنشور بأعمال مهرجان ابن خلدون الذي عقد في مصر عام 1963 (مرجع 70).

20- في دراسته الشيقة بعنوان (قابيل وهابيل-قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي «يشير الأنثروبولوجي الدكتور أحمد أبو زيد إلى أنه رغم ذكر ابن خلدون للعرب في عناوين بعض فصول المقدمة مثل «فصل أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط» أو«فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب» إلا أنه في الغالب كان يقصد بذلك الجماعات البدوية التي تعيش على تربية الإبل، والتي تضطرها ظروف الحياة في الصحراء إلى الرحلة والتجوال الدائمين مما يستحيل معه قيام عمران حضاري بالنسبة لهم. (مرجع رقم 2 ص 402، 403).

21- كتب الكثير ولا يزال يكتب عن مقدمة ابن خلدون كما عقد عديد من المؤتمرات والندوات في البلاد العربية والغربية على حد سواء لدراسة المقدمة. نشير مثلا إلى الحلقة الدراسية التي عقدت مؤخرا بجامعة ديوك Duke university عام 1982 وذلك بمناسبة مرور 650 عاما على

وفاة ابن خلدون، وقد نشرت أعمال تلك الحلقة عام 1984 (انظر مرجع 149).

22- للحصول على معلومات تفصيلية بصدد موضوع القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث، انظر الدراسة التي قام بها الدكتور السيد حامد (مرجع 55).

23- عالج د. حليم بركات هذه العلاقات في إطار المجتمع العربي المعاصر (انظر مرجع 40).

24- انظر تمهيد الدكتور أحمد أبو زيد للعدد الثاني من المجلد الرابع عشر لمجلة عالم الفكر (1983، ص 10).

25- نقلا عن كتاب الدكتور توفيق الطويل بعنوان: «أسس الفلسفة»، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، 1967.

3 البدايات النظرية لعلم الإنسان

يذكر لنا المؤرخون أنه بانقضاء تلك الحقبة الطويلة من تاريخ أوروبا، والتي أصطلح على تسميتها بالعصور الوسطى، جاء ما يعرف بحركة الإحياء الجديد أو عصر النهضة. وينبهنا جورج سارتون إلى أن هذا العصر الجديد لا يمثل حقبة مستقلة النشأة أو التكوين، وإنما هو-في حقيقة الأمر-حلقة وصل بين فترتي إحياء [1]. بدأت فترة الأحياء الأولى-في رأيه-مع منتصف القرن الحادي عشر، وبلغت أوج عظمتها خلال القرن الثالث عشر، وذلك حين انتقت أوروبا المعارف الإغريقية والعربية، كما بدأت أيضا خلال هذه الفترة حركة الريادة والاستكشاف الجغرافي. أما الفترة الإحيائية الثانية، أو الجانب الآخر للنهضة فقد جاء-في نظر سارتون-في إطار حركة استبدال المنهج العلمي التجريبي، بالفكر الفلسفي والثيولوجي [2] وإن لم يتبلور هذا العمل في حقيقة الأمر إلا في القرن السابع عشر(مرجع 66 ص 10).

ومن حيث صلة عصر النهضة بموضوع قصتنا هنا، نجد أنه إذا كانت الأنثروبولوجيا قد تبلورت فيما بعد (قي القرن التاسع عشر على وجه التحديد) حول دراسة تطور الحضارة الإنسانية

في إطارها العام عبر التاريخ، فقد كان لزاما حينذاك أن تتوفر مادة وصفية عن ثقافات أو حضارات أوروبا وغيرها حتى يتسنى عقد المقارنات، وترتيب الشعوب وأساليب حياتهم وفق مراحل تطورية معينة. وهنا يكمن أحد الإسهامات الأساسية لعصر النهضة في تكوين الأنثروبولوجيا ونشأتها. ففي هذا العصر ظهرت المدونات والكتابات الكثيرة في أدبيات الرحلات التي زخرت بمعلومات عن حياة العرب غير الأوروبية. وقد ساعد اكتشاف الطباعة في ألمانيا، وظهور أول كتاب مطبوع عام 1457 م، على رواج تلك المؤلفات وشيوع ما بها من معلومات. وجدير بالذكر أن تلك الأدبيات لها نقائصها المنهجية من ناحية جمع المادة وعرضها، إلى جانب تركيز مؤلفيها على تقديم غرائب الأشياء وإضفاء الأحكام التقويمية عليها، مما جعل غالبية ما ورد بها من مادة أثنوجرافية تتصف بالتحيز الثقافي كما تعكس الاستعلاء ا لعنصري.

ومع ذلك، فقد فتحت تلك الأدبيات بما فيها من قصص للرحالة ووصف للأقاليم والشعوب غير الأوروبية، عقول أوروبا على العالم الخارجي كما مثلت أمامهم حقيقة التنوع الهائل للجنس البشري، سواء في أوصافه الجسمية، أو نتاجه الحضاري. الأمر الذي جعل المؤرخ الفرنسي ميشيليه Michelet (1798- 1874 م) يصف عصر النهضة بأنه «كشف للعالم والإنسان» (مرجع 66 ص 4). وفي هذا يكمن في حقيقة الأمر موضوع الأنثروبولوجيا وهدفها أيضا، لذلك يجد المؤرخ لتاريخ: الأنثروبولوجيا، أو الكاتب لقصتها، أن لعصر النهضة ينابيعه الأنثروبولوجية الأصيلة والعميقة التي تتمثل في تحصيل المعرفة عن ثقافات لم تكن معروفة من قبل. ففي عصر النهضة، تعددت أيضا الحوافز على استمرار تلك المعرفة وتنقيتها من الشوائب الذاتية فيما بعد، في محاولة لاستقصاء فهم عام، أو نظرية تفسر أوجه الاختلافات والتشابهات بين السلالات البشرية وبين النتاج الحضاري للشعوب. كذلك أسهم عصر النهضة في دفع الحركة نحو مزيد من رحلات الاستكشاف الأمر الذي جعل البعض يتجه شرقا عبر آسيا، بينما بحر البعض الآخر غربا عبر المحيط الأطلسي.

لقد أوضحنا في الفصل السابق كيف كان للعرب السبق على الأوروبيين في مجال هذا الاستكشاف الجغرافي والحضاري، وكيف أنهم تركوا في

حقيقة الأمر ثروة ضخمة من المدونات التي أصبحت فيما بعد مصدرا رئيسا للمعرفة والاسترشاد للأوروبيين خلال عصر النهضة وبعدها. إن الأمثلة على هذا السبق عديدة ومتنوعة وقد تناولها المؤرخون، العرب وغيرهم[3]، بالشرح والتحليل والتعليق. وتجدر الإشارة إلى أن هذا السبق العربي لم يقتصر على مجال الرحلة البرية والأدبيات المتصلة بها فحسب وإنما انتقل أيضا إلى البحر، فقد جاب الملاحون العرب البحار قبل الأوروبيين بقرون عديدة. وبينما بدأت الرحلات العربية في المحيط الهندي إبان القرن التاسع الميلادي، فان أوروبا لم تدخل عصر الريادة والكشف البحري، إلا في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي وذلك اهتمامات الأمير البرتغالي الملقب ب هنري الملاح» (1394- 1460 م).

ورغم طرافة تاريخ رحلات الاستكشاف البحري الأوروبي وأهمية نتائجها[4] إلا أننا نشير في معرض حديثنا عن قصة الأنثروبولوجيا إلى رحلة معينة بالذات وذلك لنتائجها المتعددة والمؤثرة على مسار الفكر الأنثروبولوجي وبلورته فيما بعد، تلك هي رحلة كريستوفر كولومبس C.Columbus (1451- 1506 م) إلى الأمريكيتين [5]. فمن الناحية الأنثروبولوجية، نجد أن مذكرات كولومبس عن رحلته، ومشاهداته، واتصالاته مع «أهالي» العالم الجديد قد زخرت بالمعرفة والبيانات والتفصيلات الأثنوجرافية. وفي الحقيقة أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل اتصفت كتابات كولومبس أيضا بالميل نحو الموضوعية ومحاولة تقصي الأسباب وراء ما شاهده، أو سمع عنه من تقاليد أو طقوس أو ممارسات يومية، وتلك صفة قلما وجدت في الكتابات الأثنوجرافية التي كانت سائدة حينذاك.

ويبرز الاتجاه الموضوعي في مذكرات كولومبس بوضوح في وصفه مثلا لأهالي جزر الكاريبيان بالمحيط الأطلسي وذلك على النحو التالي:

«أن أهل تلك الجزيرة (وكل الجزر الأخرى التي اكتشفتها أو التي وصلتني معلومات عنها) عراة، سواء أكانوا رجالا أم نساء، تماما كما ولدتهم أمهاتهم. وهناك مع ذلك بعض النساء يغطي عورته بورقة شجر،أو قطعة من نسيج الألياف يصنعها لهذا الغرض. إنهم ليست لديهم أسلحة سواء من الحديد أو الصلب، وهم لا يصلحون لاستخدامها على أية حال. ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن أجسادهم غير قوية، أو قوامهم غير معتدل ولكنهم وجلون

(مسالمون) بشكل يستحق الإعجاب. ليس لديهم أسلحة سوى تلك المصنوعة من القصدير والتي تتخذ شكل حراب ذوات حد واحد. وحتى عندما أرسلت رجالي إلى الشاطئ لم يستخدموا تلك الأسلحة حيث اعترتهم حالة من الفزع».

«ومع أنه ليس لديهم دين بالمعنى الغربي)، لكنهم ليسوا وثنيين. فهم يؤمنون أن القوة والخير توجدان في السماء. ولقد اعتقدوا بطريقة لا تدعو للشك بأنني ورجالي وسفني قد هبطنا عليهم من السماء، وقد انعكس ذلك في طريقة استقبالهم لي بعد أن دخلت الطمأنينة قلوبهم. ولا يجب علينا أن نعتبرهم جهلاء، بل هم على العكس أذكياء لدرجة كبيرة. وهم أيضا مهرة ويستطيعون الإبحار مثلنا. إن مسلكهم هذا يعود في الحقيقة إلى مواجهتهم لجماعة من البشر ومجموعة من السفن لم يشاهدوا مثلها من قبل» (مرجع 176 ص 10).

وفي رسالة أرسلها كولومبس إلى ملك إسبانيا، والتي شاع مضمونها في أنحاء كثيرة في أوروبا، وصف «الأهالي» الذين رآهم وتقابل معهم عقب اكتشافه الكبير، أنهم ليسوا بعمالقة أو أفرادا ممسوخي الخلقة Monsters، وإنما هم متوحشون فقط Savages ؛ بمعنى أنهم غير متحضرين Uncivilized على النحو الذي كان عليه الإنسان الأوروبي حينذاك. كتب كولومبس واصفا سكان أمريكا الأصليين: «إنهم يتمتعون بحسن الخلقة، والخلق، وقوة البنية، وإنهم يشعرون بأنهم أحرار فيما يملكون لدرجة أنهم لا يترددون في إعطاء السائل ما يطلب من مقتنياتهم، كما أنهم يقتسمون ما عندهم مع غيرهم برضاء وسرور» (مرجع 105 ص 628).

إن رحلات كولومبس وكشفه للعالم الجديد لم تثمر عن مادة أثنوجرافية قيمة فحسب، وإنما كانت لها أهمية تاريخية كبرى في مجالي الفكر والسياسة، الأمر الذي جعل بعض المؤرخين الأوروبيين المهتمين بالتقسيم الزمني للتاريخ يتفقون على أنه إذا كان سقوط روما (476 م) يعتبر نهاية للعصور القديمة، فان اكتشاف أمريكا (1492 م) قد أدخل أوروبا حقبة جديدة [6]. تلك التي كان لها أثرها الكبير في تغير النظرة إلى الإنسان عامة، والإنسان الأوروبي خاصة، الأمر الذي انعكس صداه على الفكر الأنثروبولوجي. فلقد أوضحت الاستكشافات الجغرافية بجلاء حقيقة وجود

تنوع بين الجنس البشري، الأمر الذي أثار عدة تساؤلات، وقضايا نظرية وأخلاقية على حد سواء. وفي هذا الصدد، يشير جوزيف جرينبيرج إلى بعض تلك التساؤلات على النحو التالي: «هل الشعوب التي لم تعرف من قبل والتي أمكن التعرف عليها عن طريق الاستكشافات تنتمي إلى نفس النوع الذي ينتمي إليه الإنسان الغربي، ومن ثم يتحتم المحافظة على أرواحها ؟ وكانت الإجابة بالإيجاب هي الإجابة التقليدية، ولكن كانت هناك مشكلة واحدة كان يجب التحقق منها اعتمادا على الجداول الجينالوجية في سفر التكوين. ونالت القبول النظرية التي تقرر أن الهنود الأمريكيين هم بقايا القبائل العشر المفقودة، في الوقت الذي كانت هناك نظريات أخرى أكثر جرأة، ترى على أساس من التخمين أن في الإمكان وجود شعوب لا تنتمي إلى آدم (الشعوب السابقة على آدم The Pre-Admites). وقد ترتب على ذلك ظهور النظريات المتناقضة عن الأصل الإنساني الأحادي Monogenetic وعن الأصول الإنسانية المتعددة polygenetic، تلك النظريات التي استمرت بعد ذلك في صراع مع بعضها البعض لعدة قرون» (مرجع 56 ص 23).

وكما وجد جرينبييرج في الاستكشافات الجغرافية اتساعا في «المنظور المكاني» Spatial Perspective للإنسان، فقد ذكر أيضا جيمس تومسون. J.Tommoson «أن من أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة هو العناية الفياضة ببلاد وشعوب قصية كانت ولا تزال مجهولة حتى ذلك الوقت-وانه ليس من المبالغة أن نرى التلازم القائم بين تقدم الكشف والريادة واتساع الأفق الفكري (مرجع 66 ص 5). وبالرغم من هذا الربط بين الاكتشاف الخارجي والفكر الأوروبي، فقد مر الكثير من الوقت قبل أن تبرز الناحية العلمية لثمار العصر الذهبي للريادة الجغرافية، وذلك بسبب نزعة الإنسانيين غير العلمية في رأي جورج سارتون. والإنسانيون هم أولئك النخبة من الإيطاليين الذين قلّلوا من شأن لغتهم الوطنية واعتبروا اللاتينية[7] لغة الأدب والثقافة وهي اللغة التي يجب أن يتداولها الأكاديميون ولم يكن هدفهم هو البحث عن الحقيقة، وإنما التباري في إبراز«رشاقة اللغة اللاتينية وتأكيد استعلائها» (مرجع 67 ص 108).

ومن الظواهر الأخرى التي تميز بها عصر النهضة، والتي كان لها تأثير على توليد نظريات جديدة إلى العالم والإنسان، هي أن المفكرين، قد اتفقوا

جميعهم، بالرغم من تباين وجهات نظرهم، على مناهضة فلسفة العصور الوسطى اللاهوتية، التي أعاقت فضول العقل الإنساني إلى معرفة أصول الأشياء ومصادرها، وتكوين الطبيعة وقوانينها، وصفات الإنسان الجسدية والعقلية، والأخلاقية. ويصف تومسون هذا التحول الفكري قائلا إن العقل في عصر النهضة لم يحصر تفكيره في الاهتمام بأمور الفردوس والجحيم شأن الناس في عصر الإيمان (ويقصد العصر الوسيط)، وإنما بدأ الناس يهتمون بالعالم المباشر من حولهم، كما أنهم تحولوا نحو التفكير في الأغراض الدنيوية (مرجع 66 ص 5). وهكذا برز ما يعرف بالاتجاه أو المذهب الإنساني (العلمي) Humanism[8]، وتبلورت-وفقا لذلك-فكرة الحاجة إلى دراسة الماضي لفهم الحاضر، كما اتجهت الدراسات نحو التحليل والفهم لطبيعة الإنسان فجاءت أفكارا جديدة، ونظرة مستحبة للإنسان، فيها الكثير من الاعتداد بالنفس والثقة بصورته وأهميته ودوره الكبير في العالم والوجود. فالإنسان يمكن أن يكون فنانا أو أديبا أو شاعرا أو عاشقا للجمال أينما وجد سواء في الروح أو في الجسد، متمسكا بمبادئ الأخلاق والخير. لهذا حرص المفكرون في بعثهم للتراث اليوناني والروماني القديم، ودراستهم له على إظهار ما فيه من تأكيد لقيمة الإنسان مما يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة (مرجع 67 ص 32).

ولقد نتج عن هذا المذهب الإنساني تطور ولا شك في طبيعة القضايا والتساؤلات النظرية عن الإنسان عامة وحياته في الماضي والحاضر. فقد بدأ المفكرون يتساءلون-كما يوضح لنا جرينبيرج-«عما إذا كانت الشعوب غير الغربية التي كانت تعيش في مرحلة بسيطة من التقدم التكنولوجي تمثل حالة الطبيعة التي افترضتها النظريات المختلفة كمرحلة سابقة على الأصل التعاقدي الذي ترتكز عليه النظم السياسية والقانونية ؟ وهل كانت هذه الشعوب تمثل، وهو أمر محتمل، حالة مماثلة لتلك التي كان يعيشها أسلافنا قبل ظهر الحضارة التي عرفت القراءة والكتابة ؟ وقد كان للرأي الأخير التأييد والذيوع، وصار مكونا هاما من مكونات نظرية النمو التقدمي (للحضارة الإنسانية)» (مرجع 56 ص 23).

كان من الضروري، مع ذلك، وكما يشير جرينبيرج، «العمل قبل أن ترسخ فكرة النمو التقدير على التخلص من الرأي الذي كان سائدا في ذلك الحين

والذي كان يتعلق بتفوق العالم الكلاسيكي عن العالم الحديث. فقد شاع هذا الرأي في غضون القرن السابع عشر.» (مرجع 56 ص 23). إلا أن بروز الاتجاه العلمي، كما تمثل في الرياضيات والبحث التجريبي، تبلور في أعمال علماء مثل فرانسيس بيكون F.Bacon (1561-1626م) ورينيه ديكارت R.Descartes (1596-1650م) وإسحق نيوتس I.Newton (1642-1727م) ، وبمقتضى الإنجازات الفائقة التي أحرزتها العلوم الطبيعية بصفة عامة تأكد بها تفوق الإنسان الحديث، قورنت البشرية في صورة محبوبة ومفضلة بشخص ينمو على مر الأجيال ويمر في ذلك الحين بفترة ربيع حياته. ومع ذلك، فان البشرية سوف لا تعرف الشيخوخة، وإن الكمال غير المحدود هو أمر ممكن الحدوث بالنسبة لها (مرجع 56 ص 24).

وهكذا، لم يسهم الاتجاه العلمي في تأكيد فكرة التقدم الحضاري للإنسان فحسب، وإنما استحدث نظرة جديدة إلى الإنسان. فقد أضحى الإنسان ظاهرة طبيعية، وجزءا من الكون وقوانينه، الأمر الذي يخضعه لإمكانية البحث العلمي، وأصبح من المسلمات أيضا أن «كل الوقائع الطبيعية والإنسانية قابلة للكشف عنها عن طريق منهج واحد، تقدم لنا العلوم الفيزيائية الرياضية نموذجا فريدا له. وقد ترتب على ذلك، أن جميع المشكلات، طبيعية أكانت أم إنسانية، يمكن أن يوجد لها حلا عن طريق هذا المنهج» (مرجع 43 ص 25). «وكان بيكون أول من نادى بوجوب سيطرة العقل على العاطفة في سبيل فهم الظواهر الطبيعية،وأحداث الوجود على حقيقتها، فما من ظاهرة أو حادثة تعرض للإنسان إلا ويستطيع العقل الباحث المنقب تفسيرها، أو تحليلها مهما طال على بحثه أو تنقيبه الزمن» (مرجع 72 ص 23).

وبطبيعة الحال لم تبرز هذه النزعة العقلانية كما لم يحل الاتجاه العلمي التجريبي محل الفلسفات التجريدية، سواء من ناحية فهم الطبيعة أو دراسة الإنسان، في فترة زمنية وجيزة، كما أن تأثيره على مسار الفكر الإنساني لم يبدأ في القرن السابع عشر، بل كان قد بدأ قبل ذلك بفترة طويلة، إذ نراه في توصل أهل الغرب الأوروبي إلى اتفاق بعيد المدى للصناعات وكل الفنون اليدوية من بناء السفن الضخمة، إلى إنشاء المباني الساحقة، إلى صناعة البنادق واستخدام البارود. وهذا التقدم التقني هو الذي ألهم فرانسيس

بيكون أفكاره عن التقدم الاجتماعي» (مرجع ص 197- 198).

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن الاستكشافات الجغرافية، جنبا إلى جنب مع الاتجاه العلمي، علاوة على سيادة المذهب الإنساني (العلمي) قد أثروا جميعهم، ولا شك، ولو بدرجات متفاوتة، وفي مجالات متباينة، في تشكيل منطلقات الفكر الاجتماعي النظري، وفي إبراز اهتمامات جديدة في مجال دراسة الإنسان، الأوروبي وغيره، الأمر الذي أدى ولو بصورة تدريجية إلى بلورة البدايات النظرية للأنثروبولوجيا خلال عصر التنوير أو الاستنارة، كما يفضل البعض تسميته. ففي القرن الثامن عشر، بصفة خاصة ظهرت اتجاهات متعددة في الفلسفة الاجتماعية، وتبلورت مجموعة نظريات تبحث حول التاريخ الحضاري للإنسان، تركز بصفة أساسية على الناس، في حياتهم المعيشية ومستوياتهم الحضارية. لقد ساد هذا الاتجاه الفلسفي الاجتماعي في دول أوروبا الغربية خاصة في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، وسيجد القارئ أن هناك الكثير من الكتابات العربية[9] التي تعرض وتحلل أعمال مشاهير هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين.

ونظرا لأننا نحرص في عرضنا هذا على أن نبرز الإطار العام للفكر الإنساني وأن نوضح ما قد يتواجد من صلة، أو تأثير على تشكيل البدايات النظرية للفكر الأنثروبولوجي، وذلك قبل نشأته الأكاديمية وبلورته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كتخصص قائم بذاته، وكما أنه ليس هدفنا هنا أن نقدم قائمة كاملة بالأعلام، أو أن نجري مسحا شاملا للأعمال ذوات الصلة بالأنثروبولوجيا[10] فإننا نقتصر على تقديم بعض الأمثلة المتصلة بمجالات الأنثروبولوجيا الرئيسة التي سبق الإشارة إليها في الفصل الأول من هذا الكتاب.

فإذا بدأنا مثلا بمجال الأنثروبولوجيا الطبيعية، نجد أن أعمالا هامة قد تمت خلال تلك الفترة التي امتدت من القرن الثاني عشر حتى الثامن عشر. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أهمية أعمال الرسام الإيطالي الشهير ليناردو دافينشي L.da Vinci (1452-1519م). فقد أبرزت لوحاته الفنية الرائعة التفاصيل الدقيقة لجسم الإنسان والحيوانات على حد سواء، الأمر الذي أسهم كثيرا فيما بعد في مجال دراسات التشريح المقارن (مرجع 185 ص 38). كما أثار اهتماما كبيرا أيضا بصدد دراسة الخصائص الدقيقة

التي تميز الإنسان عن الحيوانات، وفي القرن السادس عشر، كانت لأعمال أندريه فيساليوس A.Vesalius (1514-1564م) أهمية خاصة في مجال التشريح المقارن أيضا، علاوة على اتخاذه شكل الجمجمة كأساس لتصنيف الجماعات البشرية إلى سلالات. وفي هذا الصدد، يقول مثلا إنه بينما تأخذ رؤوس الأتراك واليونانيين الشكل الدائري فان مؤخرة جمجمة الألمان تبدو مفرطحة كما أن رؤوسهم عريضة، وذلك بسبب وضع الأطفال في المهد على ظهورهم بصفة دائمة (مرجع 185 ص 40). وفي مجال التصنيفات السلالية أيضا، نشير مثلا إلى أعمال ريتشارد برادلي R.Bradley(1666-1723م)، وكذلك كارل فون لينيه K.Von Linne (1707-1778م) المعروف باسم لينيوس Linnaeus، الذي فسر اختلاف الصفات البنيوية (الشكلية) للسلالات البشرية في إطار عدة متغيرات مثل المناخ، ونظام التغذية، وطريقة الحياة، وعمليات التهجين بين الأجيال (مرجع 185 ص 191- 192).

أما عن الدراسات الأركيولوجية، فقد ساد الاهتمام بالآثار التاريخية في أوروبا الغربية أكثر من الاهتمام بحفريات ما قبل التاريخ. ويذكرنا سلوتكين. J.Slotkin أن معظم الأثريين الأوائل أمثال نيكولو نيكولي N.Niccoli، وفاليو بيوندي V.Boindi، كانوا يعملون في إيطاليا حيث كانت هناك رغبة لكشف النقاب عن ماضي المدن الرومانية العظيمة. كذلك أدى قيام الدول القومية في شمال أوروبا إبان القرن السادس عشر إلى نشاط تنقيبي كبير عن آثار الماضي، (مرجح 185). ففي عام 1572 م أدى إلى تكوين أول جمعية للأثريين في لندن، وفي القرن الثامن عشر صدرت مجلة «أركيولوجيا» Archaeologia، ويقدم سلوتكين في عرضه لأعلام وأعمال الأركيولوجيا الكلاسيكية-على حد تعبيره-أسماء أخرى مثل برنارد دي مونتفوكن (B.Montfaucan(1655-1741م) وبنجامين بارتون B.Barton(1766-1815) الذي وضع أول كتاب عن أركيولوجيا أمريكا الشمالية (مرجع 185 ص-221- 225).

وفي مجالات الاثنوجرافيا، والأثنولوجيا، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، فهناك الكثير من الأعلام والأعمال-فقد دفعت ظاهرة التنوع الحضاري بين البشر، الذي أبرزته وأكدته كتابات الرحالة جعل الأوروبيين يتجهون نحو فحص الذات، والتأمل في أحوالهم. فعلوا ذلك عن طريق المقارنة بين أنفسهم وبين الشعوب المكتشفة في ضوء ما ورد عنها من كتابات وأوصاف،

وساد بصفة عامة نوع من التأملات التجريدية، والرومانتيكية عن الحياة البدائية، والطبيعية. وربما ترجع أول محاولة لتدوين المادة الأثنوجرافية والتنظير بشأنها إلى الرحالة الإسباني جوزيه آكوستا J.Acosta في القرن السادس عشر عندما حاول ربط ملاحظاته الشخصية عن السكان الأصليين في العالم الجديد ببعض الأفكار النظرية. فقد افترض مثلا أن الهنود الحمر كانوا قد نزحوا أصلا من آسيا إلى أمريكا، وبذلك فسر اختلاف حضاراتهم عن تلك التي كانت سائدة في أوروبا حينذاك. كذلك قدم أكوستا فرضا آخر حول تطور الحضارة الإنسانية عبر مراحل معينة وقفت فيها أوروبا بأعلى الدرج، وأتت بعدها الصين في المرتبة الثانية لمعرفتها الكتابة، بينما احتلت المكسيك مرتبة أدنى من ذلك. أما المجتمعات الأخرى فقد تم تصنيفها على درجات متباينة في أسفل الدرج. وقد أقام أكوستا تصنيفاته على أساس معرفة الشعوب بالكتابة والقراءة، (مرجع 109 ص 81) بصفة خاصة. وربما يكون في ذلك منشأ التقسيم الذي استخدمه الأنثروبولوجيون فيما بعد عند التفرقة بين المجتمعات التي تعرف القراءة والكتابة والأخرى التي لا تعرف ذلك Non-Literate Soceities Literate and إن محاولة أكوستا لدراسة المادة الأثنوجرافية واستنباط بعض الفروض النظرية منها، قد جاءت في الحقيقة استجابة للظروف الجديدة التي استحدثتها اكتشاف الأمريكيتين، وبداية عمليات واسعة النطاق من الاتصال والتعامل، بل والصراع أيضا، مع السكان الأصليين. عقب هذا الكشف واجه الأوروبيون مشكلة سياسية بدا أن حلها لا يمكن أن يتم إلا في إطار أنثروبولوجي. وربما شكل ذلك-في رأينا-أول بادرة صلة بين الأنثروبولوجيا والسياسة. لقد تبلورت تلك المشكلة حول الوصول إلى أنسب السياسات الأوروبية[11] للتعامل مع السكان الأصليين الذين وصفهم البعض بالوحشية (قبائل الهنود الحمر بصفة خاصة)، بينما أشاد البعض الآخر بحضارات الإنكا Inca والآزتك A.ztec في أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية (مرجع 109 ص 82).

ولعل من الشخصيات الهامة الجديرة بالذكر هنا، «إلى جانب لا كوستا، بصدد طرح تلك الأفكار النظرية على أساس المادة الأثنوجرافية عن الشعوب البدائية»، الفرنسي ميشيل دي مونتاني M.de Montaigne (1532-1592م) الذي أجرى مقابلات مع مجموعات من السكان الأصليين، الذين كان بعض

المكتشفين قد أحضروهم إلى أوروبا[12]. استخدم مونتاني هؤلاء الأسرى كإخباريين، أي أنه جمع منهم معلومات عن العادات والتقاليد السائدة في موطنهم الأصلي. وخرج من ذلك بمقولة: إنه لفهم العالم لا بد من دراسة التنوع الحضاري للبشر واستقصاء أسبابه. لذلك يتسنى لأوروبا أن تفهم ثقافات الشعوب الأخرى باعتبار أن لها منطلقها وأخلاقياتها الخاصة بها. وبالتالي، نجد أن هذا الفيلسوف الفرنسي قد طرح مقدما فكرة «النسبية الأخلاقية» Moral relativity على حد تعبير إدموند ليتش (مرجع 150 ص 68). كتب مونتاني يقول «إن الوضع الحضاري الذي يصفه البعض بالهمجية ليس إلا وضعا حضاريا مماثلا لما لدى الأوروبيين، إلا أنه غير مألوف، ويتعذر فهمه، وقبوله على العقلية الأوروبية. فمن المحتمل في رأيه أن يكون المجتمع الأوروبي ذاته قد مر بمرحلة مماثلة (يقصد الهمجية)، الأمر الذي يتطلب ضرورة فحص التطور الحضاري للمجتمع الأوروبي ذاته» (مرجع 109 ص 85).

ففي مقاله الشهير عن «آكلة لحوم البشر» (On Cannibals) كتب مونتاني يقول:

يبدو أنه ليس لدينا أي معيار للحقيقة والصواب إلا في إطار ما نجد. سائدا من آراء، وعادات في أرضنا التي نعيش عليها (يقصد أوروبا). ففيها نعتقد بوجود أكمل الديانات، وأكثر الطرق فاعلية في إنجاز الأشياء. هؤلاء الناس (ويقصد آكلة لحوم البشر من سكان برازيليا الأصليين) فطريون، مثلهم في ذلك مثل الفاكهة البرية (الطبيعية). فبعد أن شكلتهم الطبيعة بطريقتها الخاصة ظلوا على حالهم الأصلي البسيط، الذي تتحكم فيه قوانين الطبيعة وتسيره وذلك قبل أن تفسد حياتلهم قوانيننا (يقصد الأوروبية)» (مرجع 150 ص 67).

هذا، وقد حظي مؤلف مونتاني الشهير الذي صدر حوالي عام 1579 م، بعنوان «المقالات» Les Essais، اهتماما كبيرا لدى مؤرخي الفكر الأوروبي بصفة عامة، والفكر الفرنسي بصفة خاصة. وإلى جانب مونتاني، نشير إلى عالمين فرنسيين آخرين من مفكري القرن الثامن عشر اللذين يرى الأنثروبولوجيون في أعمالهما جذورا للفكر الأنثروبولوجي النظري ؛ وهما البارون دي مونتسكييه B.de Montesquieu (1689-1755م) وجان جاك

روسو J.Rousseau (1778-171). إن أهمية مونتسكييه للأنثروبولوجيا الاجتماعية بصفة خاصة تبدو أول وهلة عندما تطلع على كتاب إيفانز-بريتشارد بعنوان «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي» فنجده يبدأ بمونتسكييه، رغم إشارته في بداية الفصل الأول إلى أهمية أعمال كل من ابن خلدون، والمفكرين الإيطاليين الشهيرين ميكيافيلي Machiavelli(1469-1527)، وفيكو Vico (1668- 1744). ويتفق إيفانز-بريتشارد مع إيميل دوركيم في اعتبار كتاب مونتسكييه «روح القوانين De L'Esprit des Lois عام 1748 م، الذي أصدره عام 1748 م، من أعظم الكتب التي ظهرت في عصره (مرجع 116 ص 3).

ويذكر لنا الأستاذ الدكتور حسن شحاته سعفان في عرضه وتحليله القيم لكتاب روح القوانين، أن مونتسكييه عالج في الجزء النظري من كتابه، القوانين على وجه العموم وأوضح «أن القوانين في أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء، ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى، فللآلهة قوانينها وللعالم المادي قوانينه، وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه». والقوانين أيا كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة تؤثر في بعضها البعض، ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين، فيزيائية ومعنوية أو أخلاقية. فالطبيعة ومبادئ الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد-كل تلك قوى تتفاعل-والقوانين ليست شيئا آخر إلا العلاقات التي تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضروري (مرجع 34 ص 703).

وعندما يتطرق مونتسكييه بعد ذلك إلى مناقشة علاقة القوانين بالمبادئ التي تكون الروح العام في المجتمع، فقد أوضح (ناقلا هنا النص بأكمله عن الدكتور سعفان وذلك لأهميته) «أن الروح العام Esprit general يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه. فالناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل: المناخ، والدين، والقوانين، ومبادئ الحكومة السائدة، والعادات والتقاليد. ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام، وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة. فمثلا نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريبا حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين، وتسود القوانين في

اليابان». (مرجع 34 ص 714) إن مونتسكييه قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي يقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دوركايم في فرنسا، وفندت في ألمانيا، وسبنسر وأودم ولستر وورد في أمريكا. وهذا الروح العام بمثابة تيار فكري عام يسيطر على المجتمع، وهو يختلف من جماعة لأخرى، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى، وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية،ويقول مونتسكييه بان على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم فلا يصدرون من التشريعات ما يتنافى معه، لأنه يمثل الذوق العام للمجتمع، فالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشيا مع هذا الروح وإلا فشل وأتى بعكس المقصود منه. فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة، فإن إصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقا وثيقا بالروح العام، وعلى ذلك، سيكون مثل هذا القانون تعسفيا، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها، «فإذا أراد الحكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة» ولا شك في أن العادات والتقاليد تخضع خضوعا شبه تام للمناخ. ومن هنا نجد أن ثمة شعوب تسودها روح المحافظة على التقاليد، وأخرى تسودها روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ. فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها، ومن هذا تنتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها، على حين يسود التغيير والتجديد المناطق الباردة ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم. (مرجع 34 ص714).

ترجع إذن أهمية كتاب روح القوانين للفكر الأنثروبولوجي لما ورد فيه من إبرا ز لفكرة الترابط الوظيفي بين القوانين، والعادات، والتقاليد، والبيئة، أي كافة النواحي الطبيعية والثقافية. وقد سادت فيما بعد فكرة الترابط أو التساند الوظيفي هذه بين النظم الاجتماعية خاصة في أعمال الأنثروبولوجيين الإنجليز في أوائل القرن العشرين، كما سنوضح ذلك في فصل قادم. المهم هنا أن دعوة مونتسكييه إلى دراسة الحادثة التاريخية، أو

الظاهرة الحضارية في إطار الظروف التي ظهرت فيها أو دفعت إليها، يعني في مضمونه مفهوم نسبية النظم الاجتماعية التي أصبحت مع بدايات القرن العشرين منطلقا نظريا ومنهجيا عند كثير من الأنثروبولوجيين. إن اهتمام مونتسكييه بدراسة النظم السياسية، وتأثير المناخ على نوعية الحضارة أو الثقافة قد انتقل أيضا فيما بعد إلى الكتابات الأنثروبولوجية وشكل مجالا واسعا للدراسات الأنثروبولوجية. ومن ناحية دراسة النظم القانونية. فقد اعتقد مونتسكييه أن القوانين ليست عمومية، وأنه ليس هناك نظام قانوني له صفة الدوام، أو هو أفضل من غيره بالضرورة. لذلك يستدعي الأمر ضرورة قيام علم للقانون ليضع، «على أساس الخبرة الإنسانية المعروفة حينذاك»، أفضل النظم القانونية التي تتلاءم مع الزمان والمكان. (مرجع 109 ص 87).

وفي إطار وضع مثل هذا القانون المناسب، اهتم مونتسكييه بإبراز وتصنيف ما يسميه بالنقائص الطبيعية لدى بعض الأمم إلا أنه لم يقدم علاجا أو خطة إصلاح لتلك النقائص، ومع ذلك، فقد كان لكتاب روح القوانين قيمة أنثروبولوجية لما تضمنه من مقارنات بين النظم القانونية المختلفة، سواء ما كان قائما في العالم القديم أو استكشف في العالم الجديد. ولا يقتصر الأمر هنا على منطلق نظري أو مدخل منهجي لدراسة النظم الاجتماعية، وإنما تضمن أيضا جانبا عمليا من حيث أن ما نتعلمه من الدراسات المقارنة للمجتمعات الإنسانية، يساعدنا ولا شك على أن نشكل نظمنا الاجتماعية ونفهمها (مرجع 116 ص11). ولقد حث ذلك الكثيرين فيما بعد إلى الدراسة المقارنة للنظم القانونية. كما يتضح مثلا في بعض أعمال رواد الأنثروبولوجيا إبان القرن التاسع عشر مثل الأمريكي لويس مورجان L.Morgan(1818-1881م) في كتاب «المجتمع القديم» والبريطاني هنري مين H.Maine (1822-1888م) في دراسته عن (القانون القديم)، وآخرين غيرهما (مرجع 109 ص 87).

أما عن جان جاك روسو، الذي يعتبره كلود ليفي-ستروس بمثابة «المعلم والأخ»، (مرجع 152) والذي تأثر به تأثرا كبيرا كما سنوضح فيما بعد، فقد جاء فكره مناقضا لمونتسكييه وغيره من فلاسفة عصر الاستنارة المتفائلين، الذين اعتقدوا في التقدم. فقد رأى روسو أن الإنسانية تسير نحو طريق

مسدود ولا مجال للاستمرار نحو التقدم والكمال (مرجع 39 ص 306- 308)

ومع ذلك، تحتل كتابات روسو مكانة هامة عند التأريخ للأنثروبولوجيا في القرن الثامن عشر، نظرا لما تضمنته من تناول للمادة الاثنوجرافية عن الشعوب المستكشفة (أو ما اصطلح على تسميتها حينئذ بالمجتمعات البدائية) في إطار من المقارنة مع المجتمعات الغربية، والخروج ببعض الأفكار أو الأطر النظرية في فهم مسار التاريخ الإنساني ككل، وتحديد مراحل تقدم البشرية، وفي هذا الصدد تميز روسو ولا شك على معاصريه من ناحية أن تفكيره في التاريخ لم يكن مقيدا بحدود حضارية أو زمنية.

ولعل من الأشياء الهامة في كتابات روسو، من وجهة النظر الأنثروبولوجية أيضا، أنه استطاع أن يخلص نفسه من التحيز الثقافي لمجتمعه، وأن ينقد قيمه، بينما يشيد ويستحسن طرق حياة الشعوب بالمجتمعات الأخرى. ويعتبر كتابه «العقد الاجتماعي» Le Contrat Social من بواكير الكتابات الأنثروبولوجية. وبصفة عامة، يمكن القول بان الفكر الفرنسي في عصر الاستنارة قد ساهم بجهد كبير في دراسة حركة الحضارة والتاريخ وفهمها، وهو ما يتضح في أعمال كل من مونتسكييه أو روسو وغيرهما

مثل ديدرو Diderot (1713-1784م) ودالامبير D.Alambert (1717-1783م) اللذين كانا ينتميان إلى جماعة الموسوعيين، وهم مجموعة العلماء الفرنسيين «الذين قرروا في أربعينات القرن الثامن عشر» إنشاء موسوعة فرنسية أصبحت فيما بعد بمثابة دائرة معارف فرنسية). ورغم أن تفكير الموسوعيين قد انحصر في ميدان التاريخ الخاص بالحضارة الأوروبية إلا أن مادتهم صححت الكثير من الأفكار الخاطئة التي كانت سائدة في العصور الوسطى (مرجع 39 ص 286).

أما الكتابة عن تاريخ الحضارات القديمة غير الأوروبية (الصينية- المصرية-الهندية-الآشورية.. . الخ)، فقد ارتبطت بحركة الاستشراق التي كانت قد بدأت بالفعل منذ القرن الرابع عشر، لكنها كانت غالبا في أيدي رجال الدين. وجاءت إشارة البدء في حقيقة الأمر في عام 1312 م. حين صدر قرار من مجمع فيينا الكنسي بالاهتمام بدراسة اللغات السامية والشرقية في الجامعات الأوروبية في بولونيا وباريس وأكسفورد. إلا أنه في خلال القرون التالية ظهر ميل نحو الاتساع والاستيعاب [13]، وبدا

واضحا في الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية في عصر النهضة كما سبق أن ذكرنا، وكذلك في كتابات الفلاسفة والشعراء عن الشرق كما فعل الكاتب الفرنسي فيكتور هيجو 1885- 1802 (V.Hugo م) في ديوانه عن «الشرقيات» أو جوهان جوته 1832- 1749 (J.Goethe) الكاتب الألماني في ديوانه المشهور «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» [14] (مرجع 9 ص 78).

وإذا انتقلنا إلى الفكر الألماني في عصر الاستنارة. وبحثنا عما قد يتوفر فيه من أصول نظرية للفكر الأنثروبولوجي، وجدنا أنه كان على النقيض من الفكر الفرنسي الذي دعا غالبا إلى الحرية والمساواة والإخاء الإنساني. فقد تبلور الفكر الألماني حول فكرة التفوق العنصري متأثرا في ذلك بالنزعة القومية، التي برزت في منتصف القرن الثامن عشر. وقد حاول كل من جورج ويلهم هيجل. G.Hegel (1770-1831م) ويوهان فختة J.Fichte (1762-1814م) أن يجعلا من الشعب الروسي الجرماني الشعب الأمثل. وجاءت كتابات يوهان فون هيردر (1744- 1803 م) أيضا لتؤكد التمايز بين السلالات البشرية من ناحية التركيب الفيزيقي (الجسمي)، وبالتالي «تتفاوت تلك السلالات في مدى التأثر بمظاهر المدنية، وفي تمثلها لمقومات الحضارة. وعلى هذا الأساس يذهب هيردر إلى أن هناك سلالات بشرية خلقت للرقي، وأخرى قضى عليها بالتأخر والانحطاط. بل إن السلالات المختلفة في مضمار الحضارة يجب أن تظل كذلك لأنها ليست أهلا للرقي » (مرجع 11 ص 375).

وقد ترتب على نظرية السيادة العنصرية للجنس الجرماني نتائج سياسية من أهمها شرعية قهر الشعوب المتأخرة. وجدير بالذكر هنا، أن فكرة عدم التساوي بين السلالات، قد وجدت لها آذانا صاغية، وأقلاما داعية لدى عدد من المفكرين غير الألمان، مثل الاسكتلندي دافيد هيومD.Hume (1711-1776م)، وهيبوليت تين H.Taine (1828-1893م). بل إننا نجد أن الفرنسي الكونت جوزيف دي جوبينو J.de Gobineau (1861-1882م) قد أيد الفكر العنصري، مخالفا في ذلك الاتجاه العام للفكر الفرنسي، إذ أنه وصف السلالة الجرمانية بالتميز عن السلالات اللاتينية التي انحطت مستوياتها، ولم تعد نقية العنصر لاختلاطها مع الشعوب السامية والسلالات الزنجية المتدنية (مرجع 11 ص 367).

لقد ارتبط هذا الاتجاه العنصري بدراسات ذات طبيعة أنثروبولوجية حول السلالة واللغة والحضارة. وقد أسهم أيضا إلى جانب من تقدم ذكرهم من المفكرين عدد من المستشرقين في الدراسات اللغوية مثل وليم جونز W.Jones الذي كان يعمل قاضيا بالهند، واهتم أثناء إقامته هناك باللغة السنسكريتية. وفي عام 1786، صرح أن هذه اللغة أكمل بناية من اليونانية، وأغزر مادة من اللاتينية، كما اكتشف أن هناك علاقة وطيدة في الأصول والأفعال والقواعد بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية القديمة، الأمر الذي قد يوحي بأنها انبثقت من نبع واحد شامل (مرجع 11 ص 370). وهكذا بدأت دراسات فقه اللغة تستند إلى المعرفة والبحوث المتصلة بالسلالات والمستوى الحضاري للشعوب. إلا أن هذا الاتجاه قد واجه الكثير من النقد فيما بعد (في بدايات القرن العشرين) حين برزت فكرة أنه لا يصح أن تتخذ اللغة كأساس أو دليل على الانتماء إلى أصل سلالي واحد، وأن العلاقة بين الجنس واللغة لا يجب أن تصبح أساسا لتقسيم الشعوب الإنسانية إلى سلالات متمايزة.

كذلك وقفت الأنثروبولوجيا موقفا حازما ومشرفا في رفضها لهذا الاتجاه العنصري، ومحاربة الأفكار النازية، التي كانت قد دعمت منطلقاتها وحججها السياسية والقومية بصفة خاصة، معتمدة على أسس الفكر الألماني العنصري، الذي بدأ يتبلور منذ القرن الثامن عشر. وفي هذا الصدد، نذكر ما نادى به عالم الأنثروبولوجيا البريطاني رايموند فيرث R.Firth من «بطلان النظرية النازية القائمة على الزعم بتفوق السلالة الآرية أو العنصر النوردي، أو اعتبارها منشئة للحضارات الإنسانية. فالتاريخ لم يرو لنا أن البلاد الشمالية قد شهدت حضارة عريقة كالتي ازدهرت في الشرق الأدنى والأوسط، في الصين ومصر وبحر إيجه. كما أن الثابت والمحقق أن الحضارة الحديثة قد لقيت أعظم مقوماتها في مناطق مختلفة، تسكنها مجموعات بشرية متباينة، في إيطاليا وفرنسا وبريطانيا وألمانيا وأمريكا وروسيا، وهي أمم توجد بها سلالات كثيرة مختلفة». (مرجع 11 ص 378).

و ربما تجدر الإشارة هنا إلى أن الاهتمام بالدراسات اللغوية وربطها بالدراسات الحضارية، لم يقتصر على المفكرين والباحثين في أوروبا بل انتقل أيضا إلى أمريكا، وفي هذا المجال نشير إلى الرئيس الثالث للولايات

المتحدة الأمريكية توماس جيفرسن T.Jefferson (1743-1826م) ، وهو رجل سياسة ذو اهتمامات أنثروبولوجية. لقد أبرز جيفرسن مسألة استخدام اللغة كمدخل رئيس في ترتيب وضع جماعات الهنود الحمر في إطار التاريخ العام للحضارة الإنسانية. وعلى أساس هذا الفرض النظري جمع الكثير من المفردات والقواعد اللغوية بطريقة منهجية منتظمة باستخدامه لصحائف الاستبيان. وكان هدف جيفرسن هو البحث عن أصل الهنود الحمر، وذلك عن طريق تتبع التطور اللغوي عندهم. وبصفة عامة، فقد ربط جيفرسن في دراساته بين اللغة والحضارة مدعما ذلك بالبحث والتنقيب الأثري، من أجل الكشف عن الأصول الحضارية القديمة لسكان أمريكا الأصليين (مرجع 109 ص 84).

ونعود الآن إلى أوروبا، لنذكر أن الفكر الألماني في القرن الثامن عشر، كان قد تبلور حول العنصرية الجرمانية التي نقضها ودحضها فيما بعد الفكر الأنثروبولوجي القائم على المشاهدة الواقعية، والدراسة الحقلية المقارنة لمجتمعات الشعوب الأخرى. وهنا يمكن القول أن الأنثروبولوجيا المتحررة التي ظهرت اتجاهاتها وقضاياها الإنسانية، منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. تجد ولا شك في الكتابات الفرنسية لعصر الاستنارة جذورا أو أصولا نظرية لمنطلقاتها الفكرية كما سيتضح ذلك فيما بعد. «وعلى أية حال وقبل أن نترك عصر الاستنارة ومهمة البحث عن الفكر النظري المستمد من أدبيات الرحلات، وأعمال المفكرين والمستشرقين الأوروبيين على حد سواء» يجدر بنا أن نشير إلى تلك الصلة الوثيقة والمباشرة بين الأصول النظرية للأنثروبولوجيا وكتابات الفلاسفة الأخلاقيين الأسكتلنديين.

لقد أبرز حقيقة هذه الصلة، بل وركز عليها، عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد إيفانز-بريتشارد في سلسلة محاضراته القيمة عن «الأنثروبولوجيا الاجتماعية». أشار إيفانز بريتشارد إلى أعمال دافيد هيوم وآدم سميث A.Smith (1723-1790م)، بصفة خاصة إلى ما ذهبا إليه من أن المجتمع الإنساني يقوم على أساس الطبيعة البشرية ذاتها. وليس على أساس تعاقد اجتماعي بين الأفراد كما جاء في نظرية روسو عن نشأة المجتمعات الإنسانية. إن النظرة إلى المجتمع على أنه نسق طبيعي تحتم ضرورة استخدام المنهج التجريبي، الأمر الذي جعل الفلاسفة الاسكتلنديين

يهتمون بمسألة استقراء المبادئ العامة (أو القوانين الاجتماعية بمعنى آخر) التي تحكم مسار التاريخ. وقد سار هؤلاء الفلاسفة على درب فكرة التقدم التي كانت سائدة حينذاك في الفكر الأوروبي عامة) وكان إيمانهم بقدرة الإنسانية على الوصول إلى الكمال راسخا،كما شكل اعتقادهم بالتشابه في الطبيعة الإنسانية في كل زمان ومكان، أساسا لنظريتهم التي تقوم على أساس إمكانية وصول الشعوب البدائية إلى الكمال وذلك من خلال مرورها بمراحل معينة وبصورة تدريجية، وذلك بافتراض ثبات الطبيعة الإنسانية. وبناء على ذلك فإن أجداد الأوروبيين الأوائل كانوا يعيشون حياة مماثلة لتلك التي تحياها جماعات الهنود الحمر وغيرها من الشعوب البدائية (مرجع 13 ص 47).

ويستطرد إيفانز-بريتشارد فيشير إلى أنه (بمقارنة كل المجتمعات المعروفة، ثم ترتيبها حسب درجة كمالها، يصبح من السهل استرجاع وإعادة بناء الصورة التي كان عليها-بالضرورة-تاريخ المجتمع الأوروبي وتاريخ كل المجتمعات الإنسانية، (حتى إذا تعذرت معرفة متى حدث هذا التقدم أو الأحداث التي نجم عنها) (مرجع 13 ص 47- 48). إن هذه العملية، التي سميت بمنهج التاريخ الظني Conjectural History أو التاريخ النظر Theoretical History، هي في حقيقة الأمر نوع من فلسفة التاريخ التي نحاول إبراز وتوضيح الاتجاهات والميول العريضة، بينما تنظر إلى الأحداث الجزئية على أنها مجرد أشياء عرضية قليلة الأهمية.

وإذا بحثنا عن الصلة بين الفكر الاسكتلندي والأنثروبولوجيا فإننا سنجد أعمالا كثيرة تستحق الذكر، ونشير هنا على سبيل المثال لا الحصر، إلى دراسات لورد كيمس[15] 1782- 1696م L.Kames عن الشخصية القومية، وكتابات آدم فيرجسن 1786- 1723م A.Ferguson عن نظم الملكية لدى المجتمعات البدائية. ومع ذلك، فان أعمال كل من وليم روبرتسن سميث.. W.Smith (1846-1894م)، ولورد مونتبود L.Montbodde-(1714-1799م) تعد بمثابة نموذجين رئيسين للأصول النظرية للأنثروبولوجيا في الفكر الاسكتلندي في عصر الاستنارة وما بعدها (مرجع 109 ص 85).

لقد اهتم سميث[16] بمسألة وضع السكان الأصليين بأمريكا الشمالية بالنسبة لتاريخ أوروبا الحضاري، بمعنى أنه تساءل عن المرحلة التي تشابهت

فيها أوضاعهم الحالية مع ما كانت عليه أوروبا في عصورها السحيقة. واستخلص من ذلك أنهم يمثلون مرحلة الوحشية Savagery، على أساس أن ليس لديهم معرفة بالكتابة والقراءة، وأن حياتهم تخلو من استخدام المعادن أو استئناس الحيوان. أما سكان وسط أمريكا وأمريكا الجنوبية، فقد وضعهم سميث في مرحلة متقدمة إلى حد ما عن سكان القارة الشمالية والتي وصفها بالهمجية Barbarism وعلى أية حال، تركز أهمية دراسات سميث في أمرين هامين: أولهما استخدامه الاستبيان في جمعه للمادة، إلى جانب محاولة تمحيص ما دونه الرحالة من ملاحظات أو بيانات. الأمر الذي يعكس جديته نحو تأكيد منهجية البحث. أما الأمر الثاني. فيتصل بمحاولته استخدام المادة عن سكان أمريكا الأصليين للتنظير العام بشأن نشأة وتطور النظم الاجتماعية. وقد استخلص سميث من دراسته بعض الفروض النظرية بصدد شخصية «الإنسان البدائي» وإمكاناته العقلية والنفسية، فوجده عاجزا عن التفكير التجريدي، وأنه لابد له من المرور بمراحل من التطور والترقي قبل أن تتواجد لديه تلك الأخلاقيات ومشاعر الحب ونوعية المعتقدات الدينية، التي كانت حينذاك لدى الأوروبيين (مرجع 109 ص 85- 86).

هذه آراء سميث الرئيسة، أما عن أعمال لورد مونتبود فقد يكون من المفيد عرضها في إطار المقارنة مع أفكار جان جاك روسو. اتفق كل من روسو وروبرتسن على أن أي علم جديد للتاريخ الإنساني، لابد وأن يتضمن دراسة الجماعات البدائية بهدف توثيق تلك المرحلة الهامة والأساسية من مراحل تقدم الإنسان نحو الحضارة. ومع ذلك فقد اختلف الاثنان بصدد مسألة أيهما سبق الآخر اللغة أم المجتمع. فبينما رأى روسو. حقيقة وجود المجتمع أولا، رأى مونتبود أن اللغة، وليس المجتمع، هي الخاصية الفريدة المميزة للإنسان. وقد أقام دعواه هذه على أساس دراسته للتنظيم الاجتماعي لدى الحيوانات، حيث وجد أن اللغة ترتبط بالتفوق العقلي لدى الإنسان. الأمر الذي ساعده على تطوير وسائل معيشته، وتكوين حضاراته وتطويرها (مرجع 109 ص 87). والمهم في هذا الصدد أن مثل هذا النقاش قد نتج عنه اهتمام كبير بالدراسات المتصلة بالخصائص الفريدة للإنسان، والمقارنات بينه وبين الحيوان، وهي موضوعات لها صلة وثيقة بالجانب الطبيعي للأنثروبولوجيا الذي أشرنا إليه سابقا. بعد هذا العرض الموجز والعام

لاستخدام المادة الاثنوجرافية، التي جمعت خلال عصري النهضة والاستنارة وما قبلهما، في طرح نظريات وآراء حول طبيعة الاجتماع الإنساني، والمراحل التي مر بها تاريخ البشرية، والكشف عن القوانين التي تحكم هذا المسار، ينبغي أن نشير هنا إلى أن المادة الأثنوجرافية التي جمعت عن المجتمعات البدائية قد استخدمت لتدعيم حجج هؤلاء العلماء وآرائهم عن طبيعة المجتمع البدائي، ومقابلته بالمجتمع المتمدين، وذلك في معرض كلامهم عن شكل المجتمعات البدائية قبل تكوين حكومات لها. والواقع كما يذكر لنا إيفانز-بريتشارد في إيجاز ووضوح «أننا نستطيع أن نجد في التفكير النظري الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر كل عناصر ومكونات النظرية الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر، بل وفي القرن العشرين أيضا: الاهتمام الشديد بالنظم الاجتماعية، واعتبار المجتمعات البشرية أنساقا طبيعية يجب أن تدرس دراسة تجريبية استقرائية ؛ يكون الغرض منها كشف المبادئ الكلية أو القوانين، ثم صياغتها على الخصوص في شكل مراحل التطور التي يمكن الوصول إليها باستخدام منهج المقارنة الذي يعتمد على التاريخ الظني اعتمادا كبيرا، ولكن الغرض النهائي أو الأخير من الدراسة يجب أن يكون تحديد الأخلاق بطريقة علمية خالصة» (مرجع 13 ص 49- 50).

علاوة على ما تقدم، نود أن نضيف هنا بعض الملاحظات عن تلك الحقبة من حيث طبيعة الفكر العام بأوربا، وخاصة ماله صلة بالأنثروبولوجيا. نذكر أولا أن الاتجاه لدى المفكرين كان موسوعيا إلى حد كبير، وذلك على عكس ما تتصف به الأنثروبولوجيا اليوم من الميل نحو التخصص الدقيق شانها في ذلك شأن العلوم الطبيعية والاجتماعية. من الميل نحو التخصص الدقيق. ففي «مقالات» مونتاني، نجد مثلا من المعلومات والدراسات ما يندرج تحت الاثنوجرافيا، وما يدخل أيضا في دائرة الأنثروبولوجيا الطبيعية مثل مناقشاته عن التفرقة بين الإنسان والحيوان (مرجع 188 ص 40)، هذا علاوة على تأملاته الفلسفية المتعددة (مرجع 185 ص 54). ولعل من بين الأمثلة الأخرى في هذا الشأن، العالم البريطاني إسحق نيوتن الذي كان مهتما بدراسة الحضارة المصرية القديمة، وكان من بين الأوائل الذين طرحوا فكرة أن مصر كانت مركزا للانتشار الحضاري (مرجع 185 صر 228). أما

الشاعر الألماني جوته فيذكر عنه سولتكن (أن وصفه للكرنفال الروماني ولاحتفالات القديس روش، يعد من الأعمال الاثنوجرافية الرائعة» (مرجع 185 ص 225). وكان جوته جامعا للمادة الفولكلورية (التراث الشعبي) أيضا، فقد كتب مرة في رسالة إلى العالم هيردر Herder يقول: «لقد أحضرت معي من مقاطعة الألزاس إثنتى عشرة أغنية شعبية، التي جمعتها إبان تجوالي وذلك مباشرة عن طريق السيدات المسنات.» وقد كان جوته، في حقيقة الأمر، أول ألماني جمع بنفسه الأغاني الشعبية عن طريق الاتصال المباشر بالجماعات الشعبية (مرجع 185 ص 226).

وتقودنا هذه الملاحظة إلى مسألة هامة، وهي أنه خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص، اهتم الكثيرون بجمع المواد الفولكلورية في اطار نمو الحركات القومية الأوروبية، وكذلك على أساس الاعتقاد بان الفولكلور يتضمن بعض الرواسب الثقافية، الأمر الذي قد يساهم نظريا في محاولات إعادة المسار الحضاري للإنسانية. وقد ارتبطت تلك الدراسات أيضا بالدراسات الأركيولوجية التي كانت قد جعلت على اهتمام كبير لدى كثير من العلماء والمفكرين، كما سبق أن ذكرنا. فقد برز الألمان(17) خاصة في مجال الدراسات الفولكلورية طوال القرن السادس عشر على يد مجموعة من الباحثين، من أهمهم سياستيان فرانك S.Frank الذي اهتم في كتاباته بوصف الأحياء والمدن الألمانية. إلا أن الأخوين ياكوب وفلهام جريم W.Gremm قاما «بجمع المادة الفولكلورية جمعا منظما، وحاولا جهدهما أن يحللا ما جمعاه، وأن يصنفاه ويشرحاه» (مرجع 12 ص 36). وفي البلاد الأوروبية الأخرى، حظي الفولكلور باهتمام كبير وخاصة في فنلندا حيث «لعبت الدراسات الفولكلورية دورا كبيرا وعظيم الأهمية بالنسبة لتطورها كدولة» (مرجع 12 ص 41)، ومن إنجلترا، نذكر كتاب وليم كامدن W.Kamden عن لندن الذي صدر عام 1605 كما نذكر بصفة خاصة أعمال الأسقف توماس بيرسي. T.Percy، وقد كان شاعرا ودارسا للآثار (مرجع 12 ص 47- 48).

لقد أثارت تلك الدراسات اهتمامات المفكرين والعامة على حد سواء، (وذلك جنبا إلى جنب) إلى الكتابات الاثنوجرافية والاكتشافات الأثرية، الأمر الذي أدى إلى تكوين بعض الجمعيات العلمية، إلا أن تلك الجمعيات

والمجلات لم تأخذ تنظيما مهنيا قدر ما عكست اهتمام مشترك لدى مجموعات من المفكرين من ذوي الاهتمامات المتعددة، والمتداخلة أحيانا. ويذكر سولكتن أنه خلال الفترة من عام 1572- 1604 م تكونت جمعية للعاديات البريطانية، كما تكون فيما بعد «أكاديمية النقوش والفنون الجميلة L.Academie des Inscriptions et Belles Lettres» في باريس عام 1663 م، وجمعية العاديات في لندن Society of Antiquaries عام 1717 م. كذلك صدرت بعض المجلات التي تناولت موضوعات متعددة ذات صلة بالعادات والتقاليد في أوروبا وخارجها، إلى جانب الأثريات والدراسات اللغوية. صدرت في إنجلترا مثلا «مجلة الرجل المهذب» Gentleman s Magazine ومجلة الأركيولوجيا Arceologiaالتي أشرنا إليها سابقا. وفي فرنسا، صدرت دورية بعنوان «مذكرات في الآداب والفنون الجميلة».Memories de Literature et beaux art

وقبل أن نختتم هذا الفصل عن تلك الحقبة من تاريخ الأنثروبولوجيا والتي تشكلت فيها البدايات النظرية لفروعها وموضوعاتها الرئيسة، نود أن نوضح أن أحد أسباب ما نجده في الوقت الحاضر من تعدد المنطلقات النظرية والمنهجية بين الأنثروبولوجيين الغربيين يرجع (ولاشك) إلى تلك الخلفية التاريخية الطويلة المدى التي تشكل خلالها لكل دولة أوروبية تراث فكري مميز نعكس صداه فيما بعد، وكما يتضح جليا في الفصول القادمة، على علم الإنسان من ناحية تحديد موضوعاته ومناهجه. وكنتيجة لذلك يوجد الآن تباين واضح بين تلك الدول في النظرة إلى الأنثروبولوجيا. كما سبق أن بيننا في الفصل الأول. ففي خلال /المدة من القرن الثاني عشر أو الثالث عشر تقريبا حتى القرن السابع عشر تكونت «النزعات الإقليمية في اتجاه التفكير الأوروبي» (مرجع 64 ص 194). ففي إنجلترا مثلا تكونت النزعة العلمية التجريبية منذ العصور الوسطى على يد روجر بيكون، ووليم أوكام W.Ockham (1285-1349م)، كما «دعمت في القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون واسحق نيوتن» أما عن فرنسا «فيذكر عبد الرحمن بدوي أنها» وضعت تقاليدها الروحية الأصلية: من حرية الفكر والجدل والأفكار الواضحة والإيمان بالمبادئ العقلية المجردة، بصرف النظر عن الواقع والتجربة وذلك في جامعة السوربون خلال العصور الوسطى ثم على يد ديكارت وبسكال 1662- 1623 (Pascal م) في العصر الحديث (مرجع 64 ص195).

هوامش:

1- يشارك أستاذ الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي في الرأي القائل بان ما يشار إليه بعصر النهضة كان في حقيقة الأمر«تطورا طبيعيا واستمرارا لتيار قوي بدأ من أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، فالعقل إذن لم يتحرر تدريجيا منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجه في القرن السابع عشر(مرجع 64 ص ط). يرفض د. بدوي أيضا تقسيم المؤرخين لتاريخ أوروبا إلى «عصور قديمة» عصور وسطى، عصر نهضة، وعصور حديثة. ويرى أن التاريخ سلسلة من الحضارات، وكل حضارة تؤلف دورة مقفلة، في داخل كل منها يسير التطور في تناظر مع مسار التطور في الدورات الحضارية الأخرى: يبدأ الفكر من العقيدة الدينية، ثم يتحرر العقل في صورة فلسفية، ثم يتطور على هيئة علم تجريبي، ثم يصبح عقلا عمليا يعني بالتقنية (التكنيك) المصحوبة بالأفكار الوهمية الشاحبة في الجانب الروحي» (مرجع 64 ص 193).

2- عن الفلسفة في العصور الوسطى الأوروبية، فقد عرفت «باسم الفلسفة المدرسية، لأنها نشأت ونمت في المدارس التي أنشئت في هذه العصور وخاصة في عهد «شارلمان» الذي اهتم بالإكثار منها، وفي عهد من أتى بعده. وقد مرت الفلسفة المدرسية بالأدوار الثلاثة التي يمر بها الكائن الحي ومظاهره، وهي دور التكوين، ودور الاكتمال، ودور الانحلال. ويمكن أن يضاف إلى هذه الأدوار الرئيسة دور رابع سابق على العصور الوسطى لكنه ممهد لها، ويمتد هذا الدور التمهيدي من القرن الثالث إلى القرن التاسع. وإذا كان للفلسفة في كل دور من الأدوار خصائصها ومراكز اهتمامها فإننا نستطيع القول بصورة مجملة إن أهم ما يميز الفلسفة في تلك العصور هو محاولتها التوثيق بين العقل والنقل أو بين العقل والدين، وبذل الجهد في الدفاع عن العقائد والحقائق الدينية، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيرا عن العقل، ولكن بالرغم من اتحاد كلمة الفلاسفة في هذا العصر على أن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة، وعلى ضرورة التوفيق بينهما، فإنهم اختلفوا في العلاقة بينهما، فقال بعضهم: إن الإيمان شرط ضروري للعقل، وقال البعض الآخر إن العقل يمهد للإيمان ويقود إليه. وقد تأثرت الفلسفة الأوروبية في تلك العصور بالفكر العربي والإسلامي في عهود ازدهاره، وذلك بجانب تأثرها بعوامل أخرى لا يتسع المقام لذكرها (مرجع ص 21).

3- نود الإشارة هنا إلى أحد الأعمال الجيدة التي تسنى لنا الاطلاع عليها، وهي كتاب المستشرق الفرنسي بلانش ترابييه B.Trapier بعنوان «الرحلات العربية في العصر الوسيط» (مرجع 192).

4- شهد القرن الخامس عشر بداية حركة تهدف إلى التعرف على المجهول من الأرض. فبعد غزو البرتغاليين للشاطئ المغربي بشمال أفريقيا عام 1415 م توالت الرحلات جنوبا صوب أفريقيا حتى أصبحت منطقة تجارية هامة. وتحقيقا للرغبة في كشف طريق بحري إلى الهند، نجح باثولومين دياز B.Diaz في اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، وتضمنت مدونته عن تلك الرحلة (1487م) معلومات جيدة عن الجماعات التي كانت تعيش في تلك المنطقة، والتي تسنى له التعامل معها. ومن الطريف أن نذكر ا ن كريستوفر كولومبس كان قد استمع إلى روايات

دياز عندما كان يحكيها بحضرة ملك البرتغال جون الثاني. ونذكر أيضا رحلة فاسكودي جاما . V.de Gama الشهيرة، وكان أول ا وروبي وصل إلى الهند عن طريق البحر (1497- 1499)، وفتح بذلك أبواب الثروة لعدد كبير من الدول الأوروبية، ولا سيما البرتغال. وفي أثناء رحلته الثانية (1502 م) دعم السيادة البرتغالية في مياه المحيط الهندي وعلى ساحل أفريقيا الشرقي. للحصول على معلومات أكثر عن الاكتشافات الجغرافية في عصر النهضة، راجع الباب الثالث من كتاب الجغرافي د. يسري عبد الرزاق الجوهري بعنوان «الكشوف الجغرافية»، دار المعارف، 1965.

5- قام كولومبس برحلته الأولى مبحرا من أسبانيا عام 1492 م متجها إلى الجنوب ناحية جزر الكنارية، ثم أتجه صوب الغرب. حتى وصل إلى جزر البهاما Pahamas في الجنوب الغربي من المحيط الأطلسي، وواصل إبحاره بعد ذلك إلى كوبا وجزيرة هاييتي. وفي يناير 1493 غادر هاييتي وأبحر نحو الشمال الشرقي ثم إلى الشرق حيث أكتشف في طريقه جزر أزورس. عاد كولومبس، بعد ذلك، إلى إسبانيا، هذا وقد قام كولومبس برحلته الثانية عام 1493 م، وصلها في مارس 1493 بغرض استكمال استكشاف الأمريكيين، وتبعهما برحلتين أخريين في عامي 1498 و 1502 على ا لتوالي.

6- يحذرنا باحث التاريخ صالح أحمد العلي في مقاله بعنوان«التقسيم الزمني لكتابه التاريخ- مشكلة الحقب وأسسها»، من النظر إلى سقوط روما على يد الجرمان عام 476 م كنهاية للعصور القديمة، وأن اكتشاف أمريكا عام 1492 م قد أدخل أوروبا إلى العصر الحديث، إلا أن هناك ولا شك أسبابا أخرى تفسر التطورات الواسعة التي شهدتها أوروبا، ومن الجدير بالذكر أن الكاتب قد قدم في مقاله اقتراحا بتقسيم زمني لكتابة التاريخ العربي والإسلامي غير ما هو متبع عند التاريخ للحضارة الأوروبية (مرجع 59).

7- يذكر عبد المجيد نعنعي في مؤلفه«أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة (1453- 1848 م) أنه «لما كانت اللغة اللاتينية صعبة إلى حد ما، وأن تعلمها يقتضي الكثير من الوقت والجهد مما كان لا يتيسر عادة لعامة الناس، فقد كان رجال الدين وحدهم يجيدونها ويحتكرون لأنفسهم معرفتها وتعلمها. وقد حافظت الكنيسة بعناد شديد، و لزمن طويل على سيادة اللاتينية على الحياة العقلية، باعتبار أن ذلك يسمح لها بفرض رقابة شديدة على تطور الثقافة فلا تنمو في اتجاهات لا تتوافق والمعتقدات المسلم بها في دوائرها» (مرجع 67 ص16).

8- هناك أنواع مختلفة من المذهب الإنساني، انظر قاموس العلوم الاجتماعية (مرجع 101 ص 202).

9- يرى أستاذ التاريخ حسين مؤنس أن كلمة عصر الأنوار أو الاستنارة ربما تكون أفضل من لفظة التنوير الشائع استخدامها في الكتابات العربية (مرجع 39 ص 275).

10- تذكر من بين الكتب الرائدة في هذا المجال من مصر كتاب علم الاجتماع ومدارسه (مرجع 90).

11- قدم الأنثروبولوجي سلوتكين أسماء وأعمال ما يقرب من 237 مفكرا في إطار دراسته المسيحية عن بواكير الفكر الأنثروبولوجي من القرن الثاني عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر(مرجع 185).

12- أوصى جونزالو دي أفييدو G.de Oviedo عام 1526 بضرورة اتباع سياسة تقوم على الحيطة والحذر عند التعامل مع السكان الأصليين للمستعمرات الأوروبية بالأمريكيتين. وحتى أولئك

الذين وجدوا في هؤلاء السكان بعض الصفات الحميدة والسمات الحضارية، مثل بارتولو ديلاس كاساس B.de Las Casas، فقد أوصوا بضرورة تبشير هؤلاء الناس وإدخالهم الديانة المسيحية كخطوة رئيسة نحو التقدم الحضاري (مرجع 109 ص 82).

13- دأب الرحالة والمكتشفون على أسر أفراد من جماعات البلاد المكتشفة وإعادتهم معهم إلى أوروبا، وكان الأمير البرتغالي هنري الملاح أول من طلب من قبطان سفن الاستكشاف إحضار عينات من البدائيين الأفريقيين. وفي عام 1441 م عاد الرحالة بعشرة منهم. وقد ساد هذا الإجراء بين الرحالة الأوروبيين جميعهم فيما بعد.

14- يذكر لنا عالم الأنثروبولوجيا أحمد أبو زيد في مقالة بعنوان «الاستشراق والمستشرقين» أن جماعة المستشرقين ركزوا اهتماماتهم حتى منتصف القرن الثامن عشر على دراسة اللغات السامية والكتب المقدسة بالشرق الأوسط بما فيها الإسلام، ثم بدؤوا حركة توسعية، فدخلت حضارات الصين والهند دائرة اهتماماتهم، وما أن جاء منتصف القرن التاسع عشر، حتى تضمنت كتاباتهم مادة أثنوجرافية ثرية، وكمّا كبيرا وهاما من المعرفة عن الشرق وحضارته. ونوصي القارئ بالاطلاع على هذا المقال ليتسنى له الوقوف على حركة الاستشراق ووضعها الحالي ومآلها في المستقبل. كذلك تضمن المقال إيضاحا جيدا للتفرقة بين طبيعة عمل المستشرقين والأنثروبولوجيين. (مرجع 9).

15- ترجمها إلى العربية أستاذ الفلسفة عبد الرحمن بدوي.

16- تناول إيفانز بريتشارد في محاضراته عن «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي» أعمال لورد كيمس (واسمه الأصلي هنري هوم) باعتباره ممثلا لكتابات الاسكتلنديين الأخلاقيين في القرن الثامن عشر، ويعتبر كتاب كيمس الذي صدر عام 1774 م «صورة دقيقة لتاريخ الإنسان الذي كان Sketches of the History of Man ذا صلة وثيقة بالفكر الأنثروبولوجي الاجتماعي. وقد تساءل في مقدمة هذا الكتاب عما إذا كان هناك وحدة سلالة أم تعدد للسلالات البشرية وانتهي إلى مسألة التباين بين البشر، وعزا ذلك إلى عوامل خارجية تتصل بالبيئة والمناخ والطعام، ويتضح في ذلك بتأثيره بمونتسكييه، خاصة فيما يتعلق بتأثير المناخ على الشخصية وأخلاقيات البشر وطبائعهم. ويذكر إيفانز بريتشارد أن لورد كيمس. شأنه في ذلك شأن الآخرين من الفلاسفة الاجتماعيين في عصره، قد درس تاريخ الإنسان من خلال مراحل معينة، وأوضح أن لكل مرحلة سمات مميزة تحددها صيغ الإنتاج وأشكال العلاقات الإنتاجية (مرجع 116 ص 13- 17)

17- تجدر الإشارة هنا إلى أنه كان لوليم روبرتسن سميث دراسات رائدة وقيمة في موضوعي القرابة والزواج في بلاد العرب قبل الإسلام، وكذلك الدين عند الساميين. هذا وقد خصص إيفانز-بريتشارد فصلا عن سميث وأعماله في كتابه «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي» الأمر الذي يعكس قدر إسهامه الأنثروبولوجي الكبير خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (مرجع 116 ص 69- 81). تجدر الإشارة أيضا إلى الدراسة التي قام بها السيد أحمد حامد عن «القرابة عند ابن خلدون وروبرت سميث (مرجع 55).

18- لمزيد من التفاصيل عن تاريخ الدراسات الفولكلورية في ألمانيا، وفنلندا وإنجلترا، نقترح الاطلاع على الفصل الأول من الباب الأول لكتاب أحمد مرسي بعنوان «مقدمة في الفولكلور (مرجع 12)، وكذلك الباب الثاني بكتاب محمد الجوهري بعنوان «علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية» (مرجع 82)

4 مرحلة النشأة الأكاديمية والتخصص المهني

ندخل هنا بالأنثروبولوجيا إلى فصل هام، أو حقبة مميزة من تاريخها، ففيها برزت الحاجة إلى «علم شامل لدراسة الإنسان علم لا يكتفي بدراسة ناحية واحدة، أو مظهر واحد من نواحي مظاهر حياته المعقدة، كما هو شأن العلوم الاجتماعية الجزئية كالاقتصاد أو السياسة، أو يقتصر اهتمامه على دراسة تكوينه الفيزيقي فحسب، وإنما يحيط بكل خصائصه ومقوماته البيولوجية والاجتماعية والثقافية سواء في الماضي السحيق، أو الماضي القريب، أو في الوقت الحاضر» (مرجع 94 ص 2). ففي هذا الفصل نتحدث عن نشأة الأنثروبولوجيا كعلم مستقل عن الفلسفة الاجتماعية، التي أبرزنا بعض موضوعاتها وأعلامها، خاصة في الفصل السابق. ومع أن للأنثروبولوجيا جذورها التي تمتد إلى عصور قديمة، كما أن لها أصولها النظرية التي تشكلت عبر عدة قرون متتالية، إلا أنها اتخذت لنفسها طابعا أكاديميا متخصصا، وبدأت في بلورة موضوعاتها ومناهجها المميزة في القرن التاسع عشر، وخلال النصف الثاني منه على وجه التحديد.

ولقد تم ذلك ولا شك خلال مراحل متتابعة وفي إطار عملية مترابطة، كما ساهم في توجيهها وإخراجها على النحو الذي تم عليه العديد من المؤثرات الفكرية، والأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى جانب أعمال وإسهامات نخبة من العلماء، والمفكرين في شتى المعارف ذات الصلة بالطبيعة البشرية والحياة الإنسانية.

ورغم أن الفكر الإنساني يتصف بالتداخل والترابط، علاوة على أنه تراكمي، إلا أنه على عكس الحوادث التاريخية، لا تفصله أو تحدده تواريخ معينة. لهذا نجد أن المرحلة التي نتناولها في هذا الفصل تتداخل مع نهايات القرن الثامن عشر، كما أنها تمتد إلى العقدين الأولين من القرن العشرين تقريبا. ويجد القارئ في كتابات المؤرخين عن هذه الفترة أن الأنثروبولوجيين قد نظروا إلى تلك المرحلة من عدة زوايا، كما تباينت اتجاهاتهم بصدد عرض الأحداث، واختيار الأعمال والإعلام. وعلى أية حال فإننا ننظر هنا إلى هذه الفترة في إطار كلي، ولا نهتم بالتتابع الزمني، قدر اهتمامنا بالطريقة التي تم بها انفصال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة الاجتماعية، ونشأتها ككيان مستقل. وربما يكون من الأجدر أن نركز على الجو الفكري السائد، والإسهامات أو الأحداث التي ساعدت على التكوين الأكاديمي والمهني للأنثروبولوجيا، وأن نشير أيضا إلى أهم الأعمال والإعلام.

بدأ القرن التاسع عشر في ظل ثلاثة أجواء هامة يعتبرها البعض بمثابة ثورات تداخلت آثارها، وانعكست على الفكر الاجتماعي والأنثروبولوجي، تلك هي الثورة الفرنسية (1789- 1799)، والثورة الصناعية، التي كانت قد بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، وأيضا الثورة العلمية الثقافية، التي شهدت طفرات كبيرة في مجالات وأماكن متعددة بأوروبا. فبينما ركزت مبادئ الثورة الفرنسية على أهمية الإنسان وحريته وكرامته، كما حملت معها فكرة التقدم فقد تمخض عن الثورة الصناعية الانتقال إلى عصر الآلة، واستغلال الطاقة والموارد، والاتجاه نحو التصنيع. ونتج عن هذا أن اتسعت القاعدة الاقتصادية، وازدهر التبادل التجاري وظهرت الرأسمالية الحديثة. وكنتيجة لذلك نمت الدوافع نحو التوسع الإقليمي، وجلب الموارد الطبيعية من خارج أوروبا للاستخدام الصناعي وفتح أسواق عالمية للمنتجات. وقد أدى ذلك كله إلى دفع حركة الاستعمار خطوات كبيرة خاصة خلال

الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حين سعت جميع الدول الكبرى وراء فتوحات جديدة. وما أن حلت سنة 1900 حتى كانت «الحضارة الأوروبية تبسط ظلها على جميع أرجاء المعمورة»، واعتقد الأوروبيون وهم يسيرون في زحفهم المظفر عبر القارات الأخرى بأن الفضل في نجاحهم يرجع إلى تفوق أنظمتهم ودينهم وثقافتهم» (مرجع 27 ص 68 و ص 169).

إن طفرة القرن التاسع عشر العلمية، وما صاحبها من تقدم تقني تطلب أيضا تحولا فلسفيا، وتغييرا في ذهن الأوروبي الحديث فيما يختص بالاتجاهات والمعتقدات. وفي هذا الصدد، يذكر براون «أنه قد جرت العادة خلال العصور الأقدم عهدا أن تتدرج الأبحاث الفلسفية مبتدئة من معطيات مجردة، فشكل تطورها جزءا من تراث فكري رفيع. وظلت بعيدة عن العالم المادي مترفعة عنه، شأنها في ذلك شأن إنسان هذا العصر(القرن التاسع عشر)، الذي رأى في نفسه مخلوقا فوق غيره من المخلوقات، وكائنا في العالم، لكنه ليس منه. وإنه ليجدر بنا اعتبار القرن التاسع عشر أول قرون العصر العلمي، إذ أن أئمة الفكر فيه لم يتقبلوا وحدانية نظام الطبيعة فحسب، بل ما لبثوا أن تقبلوا كذلك الحقيقة القائلة بان الإنسان نفسه يشكل جزءا في ذلك النظام ويخضع لسننه وحدوده» (مرجع 27 ص 68-69). ويقول براون أيضا إنه «ساد الاعتقاد في هذا القرن بأنه في حالة ظهور بعض الانحرافات أو مظاهر من التناقض في نظام الطبيعة، فإنه يمكن التوفيق بينها بمزيد من الدقة في الرصد والتجربة.

أما الهدف الذي توخاه العلم فقد كان سد الثغرات في المعرفة البشرية، والسعي وراء ذلك التركيب الذي يتلاشى عنده التناقض» (مرجع 27 ص 69). نتج عن ذلك دراسات وكتابات واستنباطات عن «تدبير الطبيعة، وانتظامها من عالم الكيانات غير العضوي» كما حدث مثلا في مجال الجيولوجيا والديناميكيات الحرارية (مرجع 27 ص 69- 70). ففي مجال الجيولوجيا مثلا، ومن حيث صلة ذلك بالدراسات الأنثروبولوجية، فقد انشغل الباحثون بمسألة تفسير ظاهرة تلك الحفريات وشظايا العظام التي اكتشفت لأشكال كائنات حية عضوية كانت قد تواجدت خلال حقبة زمنية سحيقة، ثم انقرضت. وكان أحد التفسيرات السائدة في أوائل القرن التاسع عشر هو نظرية الكوارث التي طرحها عالم التشريح الفرنسي بارون كوفييه

1832- 1769 B.Cuvier، وأيضا جورج دي باتون G.de Button.(1707-1788م) ذهب كلاهما إلى القول: بأن الله قد خلق الكائنات الحية كل نوع على حدة، ثم حدث أن دمرت الكوارث الطبيعية ذلك الخلق، مثل ذلك الطوفان الذي ذكر في الإنجيل. أعاد الله بعد ذلك خلق الكائنات عدة مرات، ولكن في صور أخرى بحيث تستطيع أن تتلاءم أكثر مع البيئة. إلا أن هذه النظرية قد قلت قيمتها عندما رأى الجيولوجي الإنجليزي شارلز لييل 1875- 1797 C.Lyell. «أنه ليس من الضروري أن تكون ثمة قوى تفوق الطبيعة، أو سلسلة من الكوارث سببا في تفسير عدم الانتظام في سطح الكرة الأرضية، فلعلها، قد جاءت نتيجة لقوى جيولوجية لم تفتر بعد، هذا مع العلم أن هذه النظرية افترضت للأرض عمرا يفوق بكثير بضعة آلاف السنين التي نسبتها إليها تقاويم الكتب المقدسة (مرجع 142 ص 9).

وهناك ولا شك باحثون آخرون اهتموا بمسألة الطبقات الأرضية والحفريات، ومحاولة استنباط المراحل أو الأشكال العضوية الأولية، التي مرت بها الكائنات الحية، خاصة في بحث عن مدى «قدم عهد الإنسان»، كما جاء واضحا في عنوان كتاب لييل الذي نشره عام 1860. إلا أنه تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى العالم السويدي كارل فون ليين (1778- 1707 C.Linne لدراسته الصلة القائمة بين بني الإنسان والقردة العليا، الأمر الذي جعله يخرج بمصطلح «الإنسان العاقل» Homo Sapeins (مرجع 183 ص 36- 37). ومع أنه لاحظ اختلافات واضحة بين الفصائل الحيوانية، وبالرغم من وجود فرضيات عن احتمال وجود عملية تطورية، إلا أنه لم يستطع-هو وغيره من علماء ذلك الوقت-أن يوضحوا الكيفية التي حدث بها التطور، إلى أن جاء عالم الحيوان الفرنسي جان لامارك 1829- 1744 J.Lamarck، الذي سبق تشارلز داروين في طرحه للفكرة القائلة بأن التغيرات في أشكال الكائنات تفسر في إطار محاولات التكيف مع التغيرات في البيئة.

ومن الجدير بالذكر أيضا، أنه خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ارتبطت الأنثروبولوجيا بكليات الطب الجامعية أكثر من غيرها، وكان الاهتمام موجها بصفة عامة إلى دراسة الاختلافات الجسمية بين السلالات البشرية كجزء من النظريات العنصرية أو المناهضة لها (مرجع 107 ص 253). وكان لتقدم علم التشريح، واختراع الميكروسكوب أيضا،

ارتباط كبير في تطور هذا الجانب الطبيعي، والجسمي في دراسة الإنسان، وخاصة في فرنسا. وإذا كان القرن التاسع عشر هو عصر بحث وعلم وتكنولوجيا وازدهار اقتصادي، فقد شهد هذا القرن أيضا تطورا في مجالات الفنون والعمارة والآداب والموسيقى والثقافة بصفة عامة. ومن الطريف أن نذكر أن الحركة العلمية المادية لم تؤثر كثيرا في عقلية الأوروبي في بدايات القرن التاسع عشر، حيث سادت النزعة الرومانتيكية بما تضمنته من اتجاه خيالي، وعاطفي في النظر إلى الأشياء، وبسطت سيطرتها على الأدب، خاصة في إنجلترا وألمانيا. لقد انعكس هذا الاتجاه أيضا في كتابات فيكتور هيجو 1885- 1802 V.Hugo، التي تربعت على عرش الأدب الرومانتيكي دون منازع، على مدى نصف قرن من الزمان. وتأثر الفن أيضا بتلك النزعة، ولو بدرجات متفاوتة، إذ نجد مثلا أنه بينما ظل النحت بصورة عامة ملتزما بالقواعد الكلاسيكية انعكست أفكار الرومانتيكية على العمارة. وتركت تأثيرها أيضا على الموسيقى. كما بدا ذلك واضحا في سيمفونيات لودفيج بيتهوفن L.Beethoven (1767-1827م) وأغاني فرانز شوبارت[1] F.Schubert(1797-1828م)، (مرجع 27 ص 73).

إلا أنه سرعان ما تداعت هذه الحقبة الرومانتيكية مع بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بسبب سلسلة من التطورات السياسية، والحركات الثورية، وظهور القوميات، التي سرعان ما سادت في جميع أنحاء العالم الأوروبي حيث ساد آنذاك ما يعرف تاريخيا باسم الثورة الثقافية عندما أضحى «الازدهار المادي المتصاعد هو المعيار الذي يقاس به التقدم والارتقاء، كما أن تفكير العصر أصبح خاضعا لتعاليم المادية العلمية، والرؤية الواقعية. وكان من نتاج ذلك أن أخذت هيبة رجال الدين والفلاسفة تتضاءل أمام هيبة العلماء ومكانتهم.

كان لهذا التحول من موكب الرومانتيكية المجردة (النصف الأول من القرن التاسع عشر) إلى الفلسفة الوضعية والفن الواقعي (النصف الثاني للقرن التاسع عشر) أثره أيضا في دراسات الإنسان والمجتمع. ويجدر التنويه هنا بدعوة أوجست كونت A.Comte(1798-1857م) إلى إنشاء علم وضعي لدراسة شؤون الاجتماع الإنساني. كان هذا كله بمثابة علاج لحالة الفوضى السياسية والأخلاقية والعقلية التي سادت المجتمع الفرنسي منذ قيام الثورة

الفرنسية حتى الفترة التي كتب فيها كونت دروسه الوضعية. رد كونت هذه الفوضى إلى التعارض القائم بين إتجاهين، وهما: أولا توجهات النظام القائم نحو فرض قوانين المجتمع القديم على المجتمع الجديد، وثانيا الاتجاه التقدمي الذي فرضته الطفرة العلمية والواقع المادي المزدهر (مرجع 88 ص 18- 19).

وإذا كانت دعوة أوجست كونت لإنشاء علم وضعي لدراسة المجتمع، تمثل واحدة من أهم الاتجاهات الفكرية[2] خلال الربع الثاني من القرن التاسع عشر، فان الكتاب الشهير لعالم الطبيعة والأحياء تشارلز دارون C.adarwin (1809- 1883)، يعد ثورة فكرية وعلمية هامة، تأثرت بها دراسات الإنسان والمجتمع على حد سواء. نشر دارون كتابه هذا في عام 1858 بعنوان «أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي وحفظ السلالات المفضلة في التناحر على البقاء[3]: The Origin of Species by Means of Natural Selection، or the Preservation of Favoured Races in the Struggle For Life> , وبعكس العلماء السابقين الذين اكتفوا بملاحظة التطور أو الإشارة إليه، فإن داروين قام بشرح الأسس الشهيرة للانتخاب الطبيعي، التي تتلخص في أن كل الكائنات تنتج أفرادا أكثر مما يحتمل أن يعيشوا بكميات الغذاء الموجودة، ولا يبقى ويتكاثر سوى الذين يتغلبون على منافسيهم. إذ أن الهدف هو بقاء النوع. ويقع الصراع على مستويين: إما أن تموت بعض الأفراد الضعيفة من المجموعة الواحدة وإما أن يفنى أفراد المجموعة بأكملها، وهذا ما حدث فعلا للديناصور الذي اندثر لشراهته الزائدة وقلة حيلته.

ولكن ما هي العوامل الطبيعية التي يؤدي فعلها إلى التطور ونشوء الأنواع؟ إن داروين يحددها بخمسة عوامل هي: الوراثة، والتحول، والتوالد، والتناحر، والبقاء للأصلح. فالوراثة تحدد المشابهة، فالسنانير لا تلد كلابا، وبالرغم من وجود تشابه بين أفراد كل نوع إلا أنه لا يوجد تماثل بينهم، أي لا تكون نسخة مطابقة لأصولها. هذا وبينما تسرف الطبيعة في الإيجاد (التوالد) فهي أيضا تسرف في الإفناء، ومن هنا ينشأ التناحر على البقاء، والقاعدة هي أن البقاء للأصلح، بمعنى أن الكائنات التي تتزود من بقائها بقوة أكبر أو حيلة أذكى، أو تكون أكثر قدرة على مقاومة أفاعيل الطبيعية تكون أكثر قابلية للبقاء، وأعقاب نسل فيه صفاتها التي مكثت لها في

الحياة. (مرجع 23 ص 38- 39). وعلى حد تعبير دارون نفسه، فان هناك عظمة وجلالا في عملية التطور، والانتخاب الطبيعي، «فمن تلك البداية المتناهية في البساطة تطورت ومازالت تتطور أنواع لا حصر لها غاية في الجمال والإبداع»(مرجع 23 ص 77).

وفي إطار هذه النظرية تراءى لداروين أن الإنسان لابد وأن يكون قد بقى طوال تاريخه العضوي خاضعا لنفس السنن التي خضعت لها جميع الكائنات الحية. وبعد أن نشر دارون كتابه أصل الأنواع وقبل الطبيعيون نظريته في جملتها، فكر في أن يطبق هذه النظرية على الإنسان. فانكب على المعلومات التي كان قد جمعها والحقائق التي كان قد توصل إليها، يرتبها ويوازن بينها ويستخلص منها النتائج التي يثبت بها أن الإنسان قد نشأ من صورة دنيا هي أقرب إلى القردة العليا، منها إلى أية صورة أخرى من صور الحيوانات الأخرى. وليس معنى هذا أن الإنسان ينحدر أصلا من القردة العليا ولكنه يشترك معها في أسلاف بعيدة تنتمي إلى رتبة الرئيسيات. وتجدر الإشارة إلى أن الأنثروبولوجيين الطبيعيين عندما يبحثون في تاريخ الرئيسيات وتسلسلها، فهم يعتمدون على دراسة الحفريات وما تدل عليه من شواهد. والحفريات حيوانات ميتة منذ أزمنة سحيقة وقد حفظت بقاياها بفعل العوامل الطبيعية. إن هذه الحفريات هي الحلقات المفقودة في التاريخ الطبيعي للإنسان. ويحصل الأنثروبولوجيون على الأدلة والشواهد بمقارنة تركيب أجسام الحيوانات الحديثة حتى يروا مدى تشابهها. ويعرفوا مدى قرابتها بعضها ببعض، وعند وجود ثغرة في معلوماتهم، فليس لديهم سوى الحدس والتخمين.

ننتقل الآن إلى عرض بعض الجوانب، أو الإسهامات التي ساهمت بطريق مباشر، أو غير مباشر في تكوين الأنثروبولوجيا-ذلك العلم الجديد الذي يدرس الإنسان دراسة شمولية وتاريخية:

١ - الجمعيات والمجلات العلمية:

لعبت الجمعيات العلمية دورا هاما، كمنتديات لبلورة الفكر الأنثروبولوجي ودفعه نحو التخصص المهني والاستقلالية. ففي هذه الجمعيات كان يجتمع رجال الفكر والسياسة وعليه القوم الذين استطاعوا بأموالهم تمويل كثير

من البحوث، وتبني المشاريع العلمية والدراسات الأكاديمية. وقبل أن تقام جمعيات أنثروبولوجية متخصصة. كان المهتمون بالدراسات الأنثروبولوجية أعضاء عاديين في جمعيات ثقافية عامة. كما كان الحال مثلا في الولايات المتحدة بالنسبة للجمعية الأمريكية للفلسفة. ويذكر مؤرخو الأنثروبولوجيا أن أول جمعية مهنية متخصصة وجهت جهودها إلى الدراسات الأنثروبولوجية قد أنشئت في باريس عام 1800 تحت اسم جمعية «ملاحظو الإنسان» Les observateurs de L homme، وهي الجمعية التي أنشأها مجموعة من المهتمين بالدراسات الإنسانية، بهدف القيام برحلات خارج أوروبا لاستطلاع عدة موضوعات أنثروبولوجية، وغيرها عن الإنسان والحياة الاجتماعية للشعوب الأخرى، ورغم أن هذه الجمعية لم تستمر طويلا، كما أن نتائج الرحلات لم تكن مثيرة للغاية، إلا أنها كانت لها أهميتها في إبراز إمكانية قيام جمعيات أكاديمية متخصصة في الأنثروبولوجيا، خاصة وأن الموضوعات الأنثروبولوجية، كانت قد بدأت تستحوذ على اهتمام الناس عامة في بلاد أوروبا الغربية، والولايات المتحدة أيضا (مرجع 109 ص 170).

ومرة أخرى، نجد لباريس قصب السبق حين أنشأت «الجمعية الأثنولوجية» عام 1839 وتكونت بعدها بثلاث سنوات (1842) «الجمعية الأمريكية الأثنولوجية»،، ثم أقامت بريطانيا في العام التالي جمعيتها الأثنولوجية، التي تحولت فيما بعد إلى «المعهد الملكي الأنثروبولوجي لبريطانيا العظمى وأيرلندة» Royal Anthropological Institute of Great Britian and Ireland ويعتبر هذا المعهد أكبر مدرسة للفكر الأنثروبولوجي في بريطانيا (مرجع 57 ص 830). ويجدر التنويه بان «رابطة تقدم العلوم»، التي أنشئت في بريطانيا عام 1846، ومثيلتها في أمريكا، التي تكونت عام 1852، قد أديا دورا هاما في عرض القضايا والمسائل الأنثروبولوجية ومناقشتها، كما عززت الاتجاه القائل بإمكانية قيام علم مستقل ومتخصص في تلك القضايا (مرجع 109 ص 170). ولم يقتصر الأمر على قيام جمعيات بفرنسا وإنجلترا وأمريكا فحسب، بل نجد أن شعبية الأنثروبولوجيا قد عمت مدنا أخرى مثل موسكو، ومدريد، وبرلين، وفينا، وتكونت على أثر ذلك جمعيات أثنولوجية كثيرة بلغت حوالي 40 جمعية في عام 1870. ولقد ظل بعض تلك الجمعيات قائما حتى وقتنا الحالي (1985)، بينما اختفى البعض الآخر، أو عدل من تكوينه أو اسمه.

وجدير بالذكر في هذا المقام أيضا أن الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية التي أنشئت عام 1902 لا تزال قائمة، وقد عقدت في عام 1984 اجتماعها السنوي الثالث والثمانين بمدينة دينفر بولاية كولورادوا.

وبصدد الدوريات العلمية، فقد توالى ظهورها خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر في كل من أوروبا وأمريكا: نذكر على سبيل المثال لا الحصر المجلة الألمانية Zeitschrift fur volkerpsychologie التي حررها لازاروس واشبنهال Lazarus & Seinhl، والتي صدرت عام 1859، وقد اتجهت بحوثها وجهة سلالية، ونفسية. وفي فرنسا أصدر بول بروكا «مجلة الأنثروبولوجيا» La Revue de L'Anthropologie عام 1872. وكانت اهتماماتها الرئيسة تدور حول الأنثروبولوجيا الطبيعية (الفيزيقية) بصفة خاصة (مرجع 179 ص 24). ومن فرنسا أيضا، صدرت في نهاية القرن التاسع عشر، وعلى وجه التحديد عام 1898، «وحولية علم الاجتماع» التي أصدرها ايميل دوركيم، والتي تولى رئاسة تحريرها فيما بعد ابن أخته مارسيل موسى. وكانت هذه المجلة بمثابة منبر ثقافي، ومنتدى علمي للحوار الشيق بين العلماء الفرنسيين، وغيرهم من الدول الأخرى حول القضايا الاجتماعية، والموضوعات الأثنولوجية، ومن إنجلترا، نذكر مجلة الإنسان Man التي أصدرها، ولا يزال، المعهد الملكي الأنثروبولوجي، المشار إليه سابقا. نذكر أيضا الدورية التي تحمل اسم Royal Anthroplogical institute Journal، وهي مجلة سنوية، تصدر في جزأين (مرجع 57ص 830). ومن الجدير بالذكر أيضا أن الجرائد اليومية، والمجلات الثقافية، قد لعبت دورا هاما في إحاطة الناس العاديين علما بما يجري من حوار علمي، حول قضايا الإنسان، أو عن اكتشافات أثرية لماضيه أو كيانه العضوي، الأمر الذي خلق جوا من الرغبة في المزيد من المعرفة عن تلك الموضوعات، ولفت النظر إلى أهمية الدراسات الأنثروبولوجية، وكسب شعبية لها، ومهد لقبولها كعلم جديد.

2- الحكومات والجامعات والمتاحف:

لعبت الحكومات دورا هاما جدا في التمهيد لبلورة الأنثربولوجيا كعلم يقصد الاستفادة العملية من أبحاثه، كما قامت الجامعات والمتاحف بنفس الدور في إطار التطلعات أكاديمية لهذا العلم الجديد، وفي تعزيز كيانه

المستقل. ولعل ما حدث في أمريكا يوضح أكثر من غيره أهمية دور الهيئات الإدارية والأكاديمية. فقد نظر الأنثروبولوجيون الأمريكيون، والأوربيون على حد سواء، إلى جماعات الهنود الحمر على أنها تمثل نماذج حية لمراحل حضارية سابقة يفترض أن يكون المجتمع الأوربي ذاته قد مر بها. وبالتالي فهي تقدم لهم حقلا خصبا، وميدانا عمليا للدراسات الحضارية، وما يتصل بها من نواح لغوية أو سلالية أو ثقافية في إطارها المادي أو المعنوي. فإلى جانب الجمعية الاثنولوجية الأمريكية التي أنشئت عام 1843، كما سبق أن أشرنا، تكونت مؤسسة سميسونيان الشهيرة The Smithsonian Instittution عام 1846 بتدعيم من الحكومة، لتعمل كمركز توثيقي للأبحاث العلمية كافة، ومن بينها الدراسات الأنثروبولوجية، وفي عام 1883 مولت مؤسسة سميسونيان دراسة عن الثقافة واللغة بين سكان أمريكا الأصليين، حيث استخدم فيها الاستبيان كوسيلة لجمع المادة التي لم تقتصر على ما يتصل باللغة، وإنما تضمنت أيضا بيانات عن الإسكان، والفن، والحرب، والطب، والأدب، والأدوات، وكل ما يتصل بالجانبين المادي والمعنوي للثقافة. وقد قام جورج جيبز G.Gibbs، الذي أشرف على الدراسة بإجراء دراسات مقارنة، كما أنه اهتم بتتبع النواحي الوراثية بين القبائل المتعددة. وقد مولت المؤسسة أبحاثا أخرى ذات صلة مباشرة بالدراسات اللغوية والثقافية بصفة عامة مثل أبحاث جون باول J.Powel في دراسته للغات الهنود الحمر عام 1877 (مرجع 109 ص 172).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن الحكومة الأمريكية في سعيها نحو التعامل مع قبائل الهنود الحمر والعمل على استقرارها فيما أعد لها من مستوطنات، قد أنشأت في عام 1879 «مكتب الأثنولوجيا الأمريكية» بقصد الاستفادة من نتائج الأبحاث الأنثروبولوجية عن سكان أمريكا الأصليين في رسم السياسات الاستيطانية، والإدارية لمجتمعات الهنود الحمر. ومن الجدير بالذكر أيضا، أن الأنثروبولوجيين الذين عملوا في هذا المكتب لم يتمكنوا من التوفيق بين تطلعاتهم الأكاديمية والرغبات العملية للإداريين في هذا المكتب الذين يتحتم عليهم تزويد أعضاء مجلس الكونجرس بالتقارير السريعة والبيانات المباشرة التي تساعد على رسم سياسة معينة، وليس لتدعيم أو رفض نظرية خاصة. (مرجع 109 ص 173)

أما عن دور المتاحف[4] فقد كان لها وظيفة هامة خاصة بالنسبة للدراسات الأركيولوجية والأنثروبولوجيا الطبيعية. وعن دور الجامعات، تكتب ريجنا دارنيل «أن البرامج الجامعية كانت بطيئة المنشأ، ولعل أكثر تلك البرامج أهمية كان قد تبلور في جامعة هارفارد بإشراف فريدريك بوتنام F.Putnam الذي ربط برنامجه بإقامة متحف بيبودي للأركيولوجيا والأثنولوجيا بأمريكا. ونجد أيضا أن فرانز بواز، وكان أول من عين رئيسا لقسم الأنثربولوجيا بجامعة كولومبيا عام 1880، قد ربط برنامجها الأكاديمي بالجامعة بمقتنيات متحف التاريخ الطبيعي، الا أن هذا لم يدم طويلا واستقلت معظم البرامج الأكاديمية الجامعية عن المتاحف (مرجع 109 ص 177).

ومن الجدير بالذكر، أنه في عام 1887 أصبح دانيل برينتون D.Brinton أول أستاذ للأنثروبولوجيا في جامعة بنسلفانيا رغم أنه لم يكن أنثروبولوجيا متخصصا. وينحصر إسهام برينتون في تعزيز الاتجاه نحو إنشاء علم متخصص لدراسة الإنسان في إطار شمولي، كما أنه حافظ على شعبية هذا النوع من الدراسات في الدوائر الأكاديمية المتخصصة، وبين المثقفين عامة. ومن الأمور التي كرس لها برينتون كتاباته هي التركيز على دراسة اللغة لفهم المراحل التي مرت بها الإنسانية قبل تاريخها المكتوب. وقد رأى أن لغات قبائل الهنود الحمر تمثل الحالة الأولى التي كانت عليها اللغات الأوروبية قبل تطورها. ويقول كذلك: إنه يتعين علينا أن ندرس جميع الشعوب والثقافات، قبل أن نشرع في كتابة التاريخ الحضاري للإنسانية (مرجع 109 ص 174). وإذا انتقلنا إلى أوروبا نجد أنه لم تبدأ قبل العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر بوادر الاستقلالية الأكاديمية للأنثروبولوجيا، وكذلك التخصصية المهنية، وخاصة في إطار تدريس الأنثروبولوجيا بالجامعات، ومنح الألقاب العلمية. فمن بين مجموعة كبيرة من المستشرقين الغربيين ينظر إيفانز بريتشارد إلى وليم روبرتسن سميث (مرجع 116 ص 69). كأحد الشخصيات البارزة بينهم، إن لم يكن أكثرهم تخصصا في الاتجاه الأنثروبولوجي. ففي عام 1883 تقلد منصب أستاذية الدراسات العربية بجامعة كمبردج، وطبق في تدريسه منظورا أنثروبولوجيا لدراسة تقاليد وشعائر الديانات السامية، (مرجع 109 ص 178). إلا أن أول كرسي لأستاذية الأنثروبولوجيا الإجتماعية يرجع إلى عام 1884 في جامعة أكسفورد وقد

شغله إدوارد تايلور.

3- الرحالة والمبشرون والإداريون:

شكلت هذه المجموعة مصدرا هاما للمعلومات الوصفية عن المجتمعات البدائية خلال القرن التاسع عشر، الأمر الذي استفاد منه المفكرون والباحثون في تكوين نظرياتهم وتدعيمها بالأمثلة والأدلة. فقد استمرت كتابات الرحالة والمبشرين في تقديم وصف للتقاليد والعادات للشعوب والأقطار التي زاروها، أو عاشوا بها بعض الوقت، وان لم تخل تسجيلاتهم من التحيز الثقافي والانطباعات الشخصية. ومع ذلك، وكما يذكر د. أحمد أبو زيد أنه كان هناك بعض الرحالة «الذين اتصفت كتاباتهم بالجدية والأحكام الدقيقة، والبعد عن المغالاة، مثلما فعل آندرو باتل A.Battel. مثلا عندما وصف سكان الكونجو، أو ما كتبه القسيس اليسوعي البرتغالي جيروم لوبو J.Lobo عن الأحباش في كتابه «رحلات بنكرتون» الذي ترجمه دكتور جونسون في أوائل القرن التاسع عشر إلى الإنجليزية، ويقول عنه: إنه أفلح بطريقته البسيطة الخالية من التكلف في أن يصف الأشياء كما رآها، وأن يصور الطبيعة من واقع الحياة ذاتها، كما أنه يعتمد على حواسه وليس على مخيلته. بل إن بعض هؤلاء الرحالة والمبشرين كان يعتقد كثيرا من المقارنات بين ثقافات الشعوب البدائية، والثقافات والحضارات القديمة العريقة، مثلما فعل الأب لافيتو في مقارنته بين عقائد وعادات بعض قبائل الهنود الحمر من ناحية، ومعتقدات اليهود والمسيحيين الأوائل وأهالي اسبارطه وكريت من الناحية الأخرى. أو مثلما فعل الرحالة الفرنسي دو لا كريكانيير De la Crequiniere في محاولته (توضيح) أوجه الشبه بين عادات الهنود والتقاليد اليهودية واليونانية والرومانية، وذلك بغية الوصول إلى فهم أفضل للأشعار المقدسة والكتاب الكلاسيكيين». (مرجع ص 7-11).

وإلى جانب هذه الجدية والموضوعية، إلى حد ما، في بعض كتابات الرحالة والمبشرين خلال القرن التاسع عشر، يلفت جان بوارييه Jean Poirier نظرنا إلى أن بعض ما كتبه الرحالة والمبشرون قد تم في إطار اتباعهم إرشادات منهجية معينة حول محتوى المادة وطريقة جمعها. ويذكر أن عالم الطبيعة وليم إدوارد W.Edward . ، مؤسس الجمعية الأثنولوجية، المشار إليها

سابقا أعد واحدا من أهم الاستبيانات الاثنولوجية وصاغه كمرشد لجمع البيانات، ولذلك حمل اسم (مرشد عام للرحالة، Instructions generales aux voyageurs. ويذكر بواربيه عدة أسماء وأعمال لرحالة يصفهم بأنهم «ملاحظون جيدون ورجال بحث صابرون» وأنهم قدموا «دراسات أثنوجرافية تستحق الإعجاب في المنهج والعرض» (مرجع 179 ص 30). ويذكر بواربير أيضا أن من بين هؤلاء، الألماني كلابورت Klaporth الذي نشر عام 1812 وصفه عن «العلاقات بين السلالات القوقازية والجورجية نسبة إلى جورجيا بالاتحاد السوفيتي، وكذلك الرحالة السويسري لويس بوركهارت L.Burckhardt الذي كتب عن رحلاته في سوريا ولبنان والعالم العربي، والتي استغرقت حوالي عشر سنوات من عام 1819 (مرجع 179 ص31).

وفي هذا الصدد أيضا، يذكر بواربيه نقطة أخرى جديرة بالاهتمام وهي «ألأثنولوجيا» في القرن التاسع عشر قد تقدمت عن طريق الارتباط الوثيق بين ما يقدمه الرحالة من معلومات، وما يصل إليه المفكرون أو الفلاسفة من نظريات. وكما كانت ملاحظات الرحالة تعتبر مصدرا قيما للمعرفة كانت المعلومات الواردة من المبشرين والحكام الإداريين بالمستعمرات لها أهميتها الكبيرة أيضا، (مرجع 179 ص 21). وفي إطار ذلك الارتباط المشار إليه آنفا بين «المادة الحقلية» و«النظريات»-إذا صح هذا التعبير-يذكر إيفانز-بريتشارد أن النظريات الأنثروبولوجية قد أثرت تأثيرا واضحا في كتابات الرحالة والمبشرين والإداريين على حد سواء، وأن اختلف نوع التأثير باختلاف الكاتب. ويقول أيضا: انه «لم يكن هؤلاء الكتاب من المبشرين والحكام، يكتفون بمتابعة المشكلات النظرية التي كان يثيرها العلماء بالاطلاع عليه» وإنما كانوا يتصلون في كثير من الأحيان اتصالات مباشرة بأصحاب هذه النظريات أنفسهم. ولقد أصبح من المألوف أن يرسل العلماء من أوطانهم قوائم تحوى أسئلة عن المعلومات التي يريدون الحصول عليها، إلى الأشخاص المقيمين بين الشعوب البدائية ليجيبوا عليها. ولعل أكثر هذه القوائم شمولا وشهرة هي «مذكرات واستفسارات عن الأنثروبولوجيا»[(5)] «Notes and Queries in Anthropology والتي نشرت عام 1874 والتي بدأ المعهد الملكي الأنثروبولوجي في عام 1949 إصدارها في طبعات جديدة (مرجع 57 ص 830).

هذا ولم يقتصر الأمر على هذا التلاحم بين المادة الحقلية وتكوين

النظريات الاثنولوجية، وإنما نشأ أيضا اتجاه قوي، وممارسة فعلية، لاستخدام المعرفة الأنثروبولوجية لخدمة غايات الإدارة الاستعمارية. وهذا الارتباط بين البحث الاجتماعي عامة، وبين الأهداف العملية للسلطة الإستعمارية، قد عبر عنه بوضوح عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر، إلى حد أنه نظم في باريس مؤتمر دولي عام 1900 لتناول موضوع «علم الاجتماع الاستعماري» وكان من بين أهدافه «دراسة المسائل الأخلاقية والمجتمعية المرتبطة بحركة الاستعمار»[6] (مرجع 88 ص 176). وبشأن هذا المؤتمر، يكتب محمد وقيدي في كتابه القيم «العلوم الإنسانية والأيدلوجيا»، «إن الحركة الاستعمارية كانت عندئذ في حاجة إلى البحث عما يدعم هيمنتها، وإلى معرفة الخطوط العامة للسياسة التي يمكن أن تحافظ على هذه الهيمنة. ويمكننا أن نقول بهذا الصدد بان العلاقة كانت جدلية بين المعرفة الاجتماعية كنظرية، وبين السياسة الاستعمارية كواقع مجتمعي تاريخي، فالسياسة هنا تمد المعرفة بموضوعها وبالاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه، والمعرفة تمد السياسة بالمعطيات التي تساعدها على تنفيذ مشروعها وعلى تبرير مشروعيتها كما تمدها بصيغة للتعبير عن أهدافها. لقد بدأت الهيمنة الاستعمارية تدرك أن حكم «الأهالي» لا يستقيم إلا بمعرفة متعمقة للغاتهم، وعاداتهم وتقاليدهم وأخلاقهم والعلوم الإجتماعية الاستعمارية بهذه المعرفة الضرورية للحفاظ على هيمنتها ولضمان استمرار هذه الهيمنة» (مرجع 88 ص 176- 177).

هذه الظروف أو الأجواء المشار إليها آنفا ساعدت جميعها على بلورة الأنثروبولوجيا إلى حد دفع بعض المفكرين والمهتمين إلى ترك تخصصاتهم الرئيسة، وطرق أبواب هذا الفرع الجديد من المعرفة. فمنذ بداية ستينات القرن التاسع عشر، ولمدة ثلاثة عقود تقريبا، ظهرت تباعا عدة مؤلفات إثنولوجية لمفكرين من فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأمريكا. نذكر مثلا أنه في عام 1861 أصدر هنري مين كتابه عن «القانون القديم»، ثم في 1864 ظهر كتاب الفرنسي فوستيل دو كولين F.de Coulanges(1830-1869م) بعنوان «المدينة القديمة» La Cite Antique، وبعد سبع سنوات، أي في عام 1971، ظهر كتاب إدوارد تايلور الشهير بعنوان «الثقافة البدائية» Primitive culture وتلا ذلك صدور كتاب لويس مورجان عن «المجتمع القديم» في عام 1877. ومرة

أخرى، وبعد سبع سنوات أيضا أي في عام 1884، ظهر كتاب فريدريك[7] أنجلز 1895- 1820 F.Engles عن «أصل الأسرة الملكية الخاصة والدولة» The Origin of the Family,Private Property and the State. أما الجزء الأول من كتاب جيمس فريزر (1901- 1854 J.Frazer) الشهير«الغصن الذهبي»: دراسة في السحر والدين The golden Bough: A Study in Magic & Religion فقد ظهر في عام 1890.

هذه المؤلفات وغيرها لا تشير إلى مجرد توافق زمني وإنما تعكس اهتماما مركزا حول اتجاه فكري معين، ساد إبان هذه الفترة ودفع بالأنثروبولوجيا دفعة جديدة من حيث تركيزها على مجال الدراسات الأثنولوجية، التي تهتم بالدراسة الوصفية والتحليلية المقارنة للثقافات الإنسانية (مرجع 141). تركز هذا الاتجاه الفكري حول ما عرف تاريخيا باسم «التطورية الثقافية» Cultural Evolutionism. ورغم أن داروين كان قد قدم نظريته في إطار مبادئ علم الطبيعة والأحياء والتشريح، إلا أن غالبية المفكرين الاجتماعيين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد تراءى لهم إمكانية تطبيق فكر داروين عن التطور الحيوي على الإنسان والمجتمعات البشرية، وفسروا-وفقا لذلك-التباين القائم بين المجتمعات الإنسانية على أساس التقدم والتحضر عند الغربيين. ونشير في هذا الصدد بصفة خاصة إلى كتابات الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر(1820- 1903). ومن الطريف أن نذكر أن سبنسر كان مهندسا، إلا أنه كان عالم نفس واجتماع، كما كان أول دعاة نظرية التطور. يرى سبنسر «أن المجتمعات تتطور من مجتمعات قائمة على الحرب إلى مجتمعات قائمة على الصناعة، وأن الظواهر الاجتماعية تتطور من البساطة إلى التعقيد، ومن التجانس إلى التنافر، الأمر الذي يسبب التغير أو التقدم. وقد حاول تطبيق قانون الاختيار الطبيعي على المجتمعات البشرية (مرجع 57 ص 915).

غير أن هذه النظرة لقيت الكثير من النقد على أساس أن الحقائق أو الوقائع الاجتماعية لا يجب تفسيرها وتحليلها إلا في إطار المناهج والقوانين الاجتماعية لا البيولوجية، وهو أمر دعا إليه بوضوح وجلاء العالم الفرنسي ايميل دوركيم في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» Les Regles de la Methodes Sociologique الذي نشره عام 1881. وهكذا اهتم أصحاب النظرية

التطورية بدراسة الثقافة الإنسانية من خلال البحث عن الأصول التاريخية للسمات الثقافية، حيث اعتقد هؤلاء العلماء أن الثقافة هي نتيجة تراكم النشاط الإنساني عبر الزمن، وأن التقدم هو الغاية الأساسية من التطور الإنساني. وقد جاء هذا رفضا للنظرية القائلة باحتمال ارتداد أو انتكاس الإنسان أو الشعوب من حالة متقدمة إلى وضع أدنى كما سبق أن ذكرنا. ويرى التطوريون أن المجتمعات الإنسانية كلها تتغير وفق قانون ثابت للتطور يقوم على التقدم من مرحلة دنيا إلى أخرى أرقى منها، حتى تصل في النهاية إلى قمة الحضارة الإنسانية كما كانت ممثلة حينذاك في المجتمع الأوروبي. ويمثل التقدم في نظرهم ثمرة التكامل في الأدوات المادية وثمرة التعقيد في العلاقات خلال مراحل تطورية ومركبة، وأصبح معيار التقدم عندهم يتمثل جليا في التطور العلمي والتكنولوجي والاقتصادي (مرجع 127 ص 295).

علاوة على فكرة التقدم، تقوم نظرية التطور الثقافي على أساس أنه لا يمكن فهم العقل الإنساني، إلا بربطه بالتاريخ الذي يمكن من خلاله فقط فهم الحياة الإنسانية، والوصول إلى القوانين التي تحكم مسارها. فتاريخ البشر واحد على أساس وحدة الفكر الإنساني، أما التمايز بين الثقافات فهو وليد ظروف تاريخية معينة. فالمجتمعات قد اعتبرت على الدوام بمثابة وجود متواصل متجانس مؤلف من طبقات تطورية وأقسام موازية، يسير فيها التطور حتما في خط مستقيم، ولا بد من جميع المجتمعات أن تمر بها. يقوم إذن جوهر نظرية التطور على الافتراض بأن تاريخ الجنس البشري قد عرف شكلا موحدا في نشأته، وفي تجربته، وفي تقدمه، وأن اختلاف درجات هذا الشكل، هي في حقيقة الأمر درجات للتطور ذاته، بحيث تكون كل درجة وليدة سابقتها ومساهمة في تشكل تاريخ ما بعدها، أي المستقبل (مرجع 32 ص 25). إن هذه التجربة الإنسانية الواحدة، تقوم على افتراض وجود وحدة سيكولوجية Psychic unity of mankind يشترك فيها الناس جميعا على اختلاف ثقافتهم. وفي هذا الإطار نشر إدوارد تايلور[8] كتابه «بحوث في التاريخ المبكر للجنس البشري» 1865 Researchers into the Early History of Mankind، وعرض فيه نظريته عن التطور الثقافي للمجتمعات الإنسانية التي تستند إلى فكرة التقدم الإطرادي للشعوب والثقافات، وانتقالها من

حالة الهمجية أو البدائية «التي رآها متمثلة في المجتمعات غير الغربية حينذاك» إلى حالة التحضر والمدنية المماثلة لأوضاع الثقافة والمجتمع الأوروبي في عصره. وقد استخدم تايلور مفهوم «الرواسب» Survivals المستمدة من الدراسات العضوية والأثرية، ليكشف بها عن الرواسب الثقافية عند الشعوب، الأمر الذي يساعده على وضعها في مرحلة معينة من مراحل التقدم. وتقوم فكرة الرواسب على أساس أن بعض سمات المجتمعات المعاصرة، تمثل متخلفات، أو رواسب للأشكال الأولية، والمتتابعة التي مرت بها هذه المجتمعات وتتضمن هذه الرواسب مثلا-في نظرية تايلور-بعض الألعاب والمأثورات والتعبيرات اللغوية، فهو يرى أن لعبة الرمي بالقوس والسهم تستخدم كأداة رئيسة للحصول على الطعام وليس للهواية أو الرياضة. وبالرغم من أن مفهوم الرواسب لاقى الكثير من النقد من ناحية استخدامه كأساس لوضع تفصيل دقيق لمسار تقدم المجتمعات الإنسانية وتطورها، إلا أن فكرة التطور والتقدم الإنساني لاقت قبولا عاما في أوروبا (مرجع 127 ص 295).

ونود الإشارة هنا-بجانب تايلور وفريزر في أوروبا-إلى الأمريكي لويس مورجان الذي قدم لنا نظرية لتطور الثقافات الإنسانية من حيث انتقالها من حالة الوحشية (التي قسمها إلى مرحلة دنيا وأخرى متوسطة وثالثة عليا) إلى حالة أرقى نسبيا أطلق عليها لفظ «البربرية»، والتي رأى أنها تطورت أيضا خلال ثلاث مراحل مشابهة للشكل الأول للحياة الإنسانية أي (الوحشية). أما عن المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة الحضارة. وقد أدخل مورجان بعض المقاييس والمعايير المادية، التي استطاع على أساسها أن يضع هذا التقسيم أو التصنيف. وبهذا، يعتبر كل من تايلور ومورجان من الرواد الأوائل في بلورة النظرية التطورية. ونرى أنه إذا كان الفضل يرجع إلى تايلور في وضع أصول دراسة علم الثقافة عامة، فان مورجان قد بدأ دراسات القرابة التي أصبحت منذ ذلك الوقت، وحتى الآن من أهم الموضوعات الأنثروبولوجية. ومن الجدير بالذكر أيضا أنه بالرغم من تركيز تايلور على دراسة «الثقافة البدائية»، إلا أن فهمه للأنثروبولوجيا قد تضمن الدعوة إلى دراسة كل أنواع الثقافات، بدائية كانت أم متحضرة. وسواء أشرنا هنا إلى تايلور ومورجان، أو غيرهما من رواد النظرية التطورية، فمن

المهم أن نوضح أن الأنثروبولوجيا في مرحلة نشأتها قد قامت على فكر وأبحاث علماء ذوي تخصصات متباينة، الأمر الذي أعطى الأنثروبولوجيا مزيجا هاما من المنطلقات الفكرية المفيدة في إطار الدراسة الشمولية للإنسان. ولهذا جاءت كتاباتهم موسوعية، غزيرة المادة، وأضحت أعمالهم جزءا من التراث الكلاسيكي للفكر الإنساني.

ومع ذلك فقد لاقت النظرية التطورية على المستوى الأكاديمي نقدا لاذعا، لاعتماد رواد هذه النظرية على كثير من الحدس والتخمين، واستنادهم في تدعيم آرائهم على المادة التي كان قد جمعها الرحالة والمبشرون في القرون السابقة، وهي في معظمها متحيزة ومبالغ فيها، كما أنها لم تجمع بطرق منهجية سليمة. وعلاوة على ذلك، لوحظ أن هناك تحيزا عنصريا واضحا يفرض أن المجتمع الأوروبي يمثل قمة التقدم. وقد اتهم البعض بأن هذا الاعتقاد قد دعم استعمار الشعوب، وأصبغ عليه صفة الشرعية. كذلك فإن كل مجتمع له أسلوب معين للحياة، يتوافق مع البيئة ونظم القيم والعادات السائدة، الأمر الذي يجعل أسلوب الحياة ونوعيتها مسألة نسبية، وأن كل ما هو غير أوروبي ليس من الضروري أن يتصف بالبدائية، أو الهمجية والوحشية. وبصفة عامة يمكن القول: إنه لا يوجد دليل قاطع على عمومية كل المجتمعات أو كل الثقافات في تطورها أو تقدمها خلال مراحل ثابتة، ففي هذا تعميم لا يدعمه الواقع الذي يشير إلى إمكان تقدم المجتمعات بدرجات متفاوتة، وخلال مراحل متباينة، واتجاهات مختلفة. (أنظر مرجعي 126 و 127).

وبرغم تلك الاعتراضات التي أثيرت حول ما سمي بالداروينية الاجتماعية «Social Darwinism» ونظرية تطور المجتمعات الإنسانية، فقد حثت هذه النظرية الكثيرين على طرح مسألة تفسير تباين الثقافات للبحث المنهجي، والوصول إلى نظريات جديدة كما سنرى فيما بعد. وقد كان لهذه النظرية أيضا الفضل في دفع كثير من الباحثين إلى دراسة المجتمعات غير الأوروبية بقصد التحقق من الفروض التي طرحتها فكرة التطور، الأمر الذي نتج عنه الاهتمام بالملاحظة، والتحقيق الشخصي للعادات والتقاليد، وعدم الاعتماد على المصادر الثانوية، أو المادة التي جمعت بطريقة غير منهجية. وقد أدى ذلك كما سنرى-في الفصل التالي-إلى نشوء منهج «الدراسة الحقلية» الذي

يعتبر ركيزة أساسية للاتجاه الأنثروبولوجي في دراسة الثقافات الإنسانية.

ولعل من النتائج الإيجابية للكتابات الأنثروبولوجية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو بلورة مفهوم «الثقافة»[9] وطرحه كموضوع رئيس للأثنولوجيا. حقيقة كان الاهتمام موجها إلى دراسة «الثقافات الأخرى»، أي غير الأوروبية، التي وصفت بالبدائية، إلا أن معالجة الثقافة كوحدة دراسة مستقلة عن الفرد (الذي كان يهتم بدراسة علم النفس) أو عن المجتمع (الذي كون المحور الرئيس لدراسات علم الاجتماع)، قد أعطى مجالا لتخصص جديد، هو الأثنولوجيا. إن وصف تايلور للثقافة بأنها «كل مركب»[10] قد تضمن إحدى سماتها الهامة، من حيث أن عناصرها المختلفة والمتعددة تشكل وحدة مترابطة ومتكاملة. فالثقافة لا تتكون من وحدات جزئية متفرقة من الفكر، والإنتاج الإنساني، وإنما تمثل وحدة مترابطة ومتماسكة أساسا فالأشياء أو المكونات المادية، كالمسكن والمأكل والملبس على سبيل المثال ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناصر غير المادية، مثل المعتقدات والتقاليد والأخلاقيات. وعلى أساس تلك العبارة، نظر كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين إلى الثقافة على أنها تتألف من العادات والتقاليد والنظم الاقتصادية والشعائر الدينية والتنظيمات الاجتماعية، وكثير من النظم الأخرى المتصلة بالأوجه المتعددة للحياة الإنسانية. ومع ذلك فكل جزء مرتبط بالآخر بطريق مباشر أو غير مباشر، ويعمل على المحافظة عليها ومساعدتها في أداء وظيفتها، الأمر الذي يجعل من أسلوب الحياة لشعب معين أو ثقافته وحدة متماسكة ومترابطة، مما يضمن لها الثبات والاستقرار والاستمرار من جيل لآخر. إن النظر إلى الثقافات باعتبارها كيانات كلية متكاملة قد أدى إلى محاولات جديدة لتقديم دراسات وصفية تحليلية مترابطة لجماعات إنسانية عديدة، وهو أمر صعب للغاية لتعقد السلوك البشري ومظاهره، ولتعدد مظاهر الثقافة ووظائفها أيضا.

إن الاتجاه السائد بين الأنثروبولوجيين التطوريين آنذاك، قد اعتمد أساسا على المادة الأثنوجرافية التي جمعها الرحالة، أو المبشرون، أو المستشرقون[11] أو الحكام الإداريون للمستعمرات في تكوين نظرياتهم وتدعيمها. ولقد سبق أن أشرنا في الفصول السابقة إلى أن تلك المادة تتباين كثيرا، من حيث الطرق المستخدمة في جمعها، كما تتباين أيضا في

مدى صحتها وموضوعيتها. إن خروج الأنثروبولوجيين إلى أمكن الدراسة لجمع المادة بأنفسهم، ومزج الملاحظة بالتحليل، لم يبدأ في حقيقة الأمر إلا خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر. إلا أنه يجدر التنويه بأن عددا من الأنثروبولوجيين-قبل هذه الفترة-قد قام برحلات واهتم بالمادة الأنثروبولوجية، كما فعل الألماني أدولف باستيان..A.Bastian(1826-1905م) عند زيارته لعدد من الشعوب البدائية، وكذلك إدوارد تايلور في رحلاته العديدة منذ عام 1851 والتي جمع خلالها مجموعات ضخمة من الأدوات والمصنوعات، التي قام بتصنيفها ومقارنتها. نجد أيضا أن المحامي لويس مورجان قد استفاد من اشتغاله في قضايا الهنود الحمر بأمريكا في تقديم الملاحظات، وجمع المعلومات عن حياتهم، وهي الملاحظات والمعلومات التي استفاد منها في تكوين آرائه عن النظرية التطورية فيما بعد. وفي أمريكا أيضا، ذهب الألماني فرانز بواز في عام 1882 إلى أرض البافين لدراسة الأسكيمو، كما قام بأربع رحلات دراسية إلى ولاية كولومبيا البريطانية British Columbia خلال الفترة من 1888 إلى 1894، والتي كان لها أعظم الأثر في توجهاته الأنثروبولوجية، سواء من الناحية النظرية أو المنهجية.

وبالرغم من أهمية تلك الرحلات أو الزيارات المتقطعة في تحقيق الاتصال الشخصي بين الباحث والجماعة موضع الدراسة، إلا أن الأنثروبولوجيين أدركوا أن هذا العلم الناشئ لن يتقدم، إلا إذا قام العلماء أنفسهم بدراسات ميدانية ذات طابع منهجي منظم وهادف، وليس في شكل رحلة عابرة أو زيارة قصيرة. إن نقطة التحول نحو هذا النوع من الدراسة الأنثروبولوجية الحقلية بدأت في عام 1888، عندما قامت بعثة من جامعة كمبردج البريطانية بالتوجه لدراسة جزر مضايق توريس Torres straits islands، الواقعة بين غينيا الجديدة وشمالي استراليا، ومع أن عددا من المبشرين كانوا قد ذهبوا إلى هذه الجزر منذ عام 1871، إلا أن هدف بعثة كامبريدج، التي استغرقت عاما واحدا، كان إجراء أول دراسة أنثروبولوجية حقلية «لملاحظة شعب في مرحلة دنيا من الثقافة وذلك تحت ظروف معيشته العادية» (مرجع 141 ص 72).

وقد كان للنتائج التي توصلت إليها هذه البعثة أكبر الفضل في التنبيه إلى أهمية الدراسات الحقلية في مجال دراسة المجتمعات البدائية ومقارنتها.

لقد أدت كل هذه الجهود العلمية إلى أن يتبلور موضوع الأنثروبولوجيا كعلم ذي منهج محدد، وأهداف مميزة، مما جعله يخرج عن نطاق الفلسفات النظرية التي سادت في حقبة عصر التنوير، بصدد دراسة النظم الاجتماعية. إن موضوع الأنثروبولوجيا-في حقيقة الأمر-هو الإنسان بصفة عامة، ومن ثم أضحى هدفه هو تحقيق الفهم المتكامل للإنسان من النواحي العضوية، والاجتماعية والثقافية (الحضارية). ولعل هذا هو الذي جعل الأنثروبولوجيا تدخل في دائرة العلوم الطبيعية من ناحية، والإنسانية من ناحية أخرى، كما تتصف بأنها علم تركيبي من الدرجة الأولى. وإذا أردنا أن نلخص هنا موقف علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، نجد أن الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد قد أوضح ذلك بجلاء في كتابه القيم عن إدوارد تايلور (مرجع ١). فإلى جانب ما أشرت إليه من نقاط في الفقرة السابقة يذكر أبو زيد أن «أبحاث علماء القرن التاسع عشر كانت أكثر تدقيقا من دراسات الفلاسفة الاجتماعيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وذلك لكثرة المعلومات التي كانت في متناول أيديهم في ذلك الوقت ووفرتها نسبيا فيما يتعلق بالشعوب البدائية. والواقع أن كتابات هذا القرن تفصح كلها عن سعة إطلاع مؤلفيها إلى حد غير مألوف. وقد استطاع بعض هؤلاء العلماء أن يصلوا باستخدام هذه المعلومات الوفيرة، استخداما منهجيا منظما، إلى صياغة بعض التعميمات والقوانين الكلية عن النظم الاجتماعية التي كانوا يهتمون بدراستها. ولكن يبدو أن التيار كان كثيرا ما يجرفهم، فلم يكونوا يكتفون بإقامة التعميمات التي تبيحها لهم تلك المعلومات اليقينية وحدها، بل جاءت معظم تلك التعميمات أوسع بكثير جدا مما كانت تبرزه الحقائق والواقع الذي تحت أيديهم. بل إن كثيرا من تلك التعميمات والقوانين لا تكاد تجد لها مبررا أو سندا من الواقع»(مرجع ١ ص 29- 30).

وربما يجدر في نهاية هذا الفصل أن نلخص ما تقدم، ونوضح للقارئ أن مولد الأنثروبولوجيا كمهنة، وتخصص دراسي مميز، حدث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في جو فكري سادت فيه الفروض والنظريات التطورية في مجالي التاريخ الطبيعي للكائنات الحية، والمجتمعات الإنسانية على حد سواء، وذلك جنبا إلى جنب مع ازدياد السيطرة الغربية على شؤون العالم. ولقد كان للإنجازات العظيمة التي أحرزتها العلوم الطبيعية أثرها،

«ولا شك»، في حث المشتغلين بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية آنذاك، أن يتبنوا تطبيق أساسيات المنهج العلمي في دراساتهم (مرجع 185، ص 37). فقد شغل بال المفكرين عامة، ومن بينهم الاجتماعيون، والأنثروبولوجيون بصفة خاصة، سؤالا معينا، وهو: كيف نشأت ثقافات حضارات العالم وكيف تطورت ؟ وبالرغم من سيادة الفكر التطوري في إطار نشأة وتطور المجتمعات (أو الثقافات) الإنسانية في خط واحد Unilinear، إلا أنه كان هناك أيضا إجابة أخرى لهذا التساؤل، وذلك في إطار النظرية الإنتشارية Diffusionism، التي تمتد جذورها إلى مفكرين سابقين على القرن التاسع عشر. وكما سبق أن أثرنا في الفصل السابق إلى قول إسحق نيوتن أن مصر تمثل مركز الانتشار الحضاري الرئيس في العالم، نجد أيضا أن لورد مونتبودو قد شاركه-فيما بعد-هذا الرأي، بينما افترض الألماني هيردر أن آسيا، وليس مصر، هي مركز انتشار الحضارة الإنسانية (مرجع 185، ص 229). وبالرغم من وجود هذا الاتجاه الإنتشاري في الساحة الفكرية، خاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، إلا أنه لم تتبلور عنه الكتابة، ولم يحظ بالتأييد، بسبب سيطرة انتشار الفكر التطوري في تلك الفترة ومع ذلك، فقد بدأ بعض التطوريين أنفسهم في أواخر القرن الماضي (التاسع عشر) بمراجعة مواقفهم، والأخذ بفكرة الانتشار الحضاري، مثلما فعل البريطاني وليم ريفرز W.Rivers (1864- 1922) في أواخر حياته.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه كما تبلورت النزعة التجريبية لدى البريطانيين، والاتجاه الفلسفي النظري لدى الفرنسيين كما سبق أن أوضحنا في الفصل السابق، ركز الألمان على دراسة التباين بين السلالات البشرية والحضارات الإنسانية، واتجهوا في تفسيراتهم وجهة جغرافية، ونفسية. ويتضح ذلك بجلاء مثلا في كتاب كارل ريتير C.Ritter عن «علاقة الجغرافية بتاريخ البشر» (1817)، وكذلك كتاب «أطلس الشعوب» الذي نشره هاينريخ برجهاوس H.Berghaus عام 1836، هنا لا بد أن نشير أيضا إلى كتاب «علم الشعوب» للجغرافي الألماني فردريك راتزل 1904- 1844 F.Ratzel، الذي وضع فيه بدايات فكرة الانتشار الثقافي، التي تبلورت مع بدايات القرن العشرين كبديل لنظرية التطورية الثقافية (مرجع 83، ص 252- 259).

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى أن هذا الاتجاه التاريخي الجغرافي كان

ذا صلة وثيقة بالدراسات الفولكلورية[12] التي بدأت تحظى باهتمام أوسع، خاصة بعد أن صاغ البريطاني وليم تومز W.Thoms مصطلح الفولكلور في عام 1846 ليعني به «حكمة الناس». انعكس هذا الاهتمام بالفولكلور مثلا في إنجلترا بتأسيس جمعية الفولكلور الإنجليزية عام 1878. ولقد كانت الصلة بين الفولكلور والأنثروبولوجية وثيقة ولا شك، حتى أنه يمكن القول بأن الأنثروبولوجية بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بداية فولكلورية، على حد تعبير الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد (مرجع 10، ص 1). ولعل الدليل على ذلك يبدو واضحا في جمع وعرض القدر الكبير من المادة الفولكلورية، كالأساطير، والحكايات الشعبية، والخرافات، وما إليها، في كتابات الأنثروبولوجيين الأوائل. نذكر على سبيل المثال دراسة جيمس فريزر للسحر والدين في كتابه «الغصن الذهبي»، وأبحاث إدوارد تايلور في «تطور الميثولوجيا، والفلسفة والدين، واللغة، والفن، والعادات الاجتماعية»، التي ضمنها كتابه «الثقافة البدائية» الشهير(مرجع 10، ص 2). إلى جانب كل من فريزر، وتايلور نجد إدوارد هادون يصدر في عام 1891، بعد عودته من بعثة كامبردج لدراسة أهالي جزر مضايق توريس، كتابا بعنوان «أهل ميلانيزيا: دراسات في الأنثروبولوجيا والفولكلور»، (مرجع 179، ص 68)، الأمر الذي يدعم وجود الصلة بين الأنثروبولوجبا والفولكلور في تلك الفترة، إلى الحد الذي اختلط فيه المفهومان (أي الأنثروبولوجيا والفولكلور) في أذهان الأنثروبولوجيين الأوائل. ولكن سرعان ما تباعد المفهومان عن بعضهما في أوائل القرن العشرين لاعتقاد الأنثروبولوجيين-الإنجليز خاصة-أن الفولكلور أقرب إلى الإنسانيات ؛ وإلى الدراسات الأدبية التاريخية، وذلك بعكس الحال بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا التي يعتبرونها أحد «العلوم» الاجتماعية، ويتبعون في الأغلب في دراساتهم المنهج العلمي متأثرين في ذلك بالمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع. فالاختلاف إذن اختلاف منهجي إلى حد كبير» (مرجع 10ص 3). ومع ذلك، فهناك دلالات تشير إلى اهتمام الأنثروبولوجيين المعاصرين بالاهتمام بالموضوعات الفولكلورية خاصة بعد أن أصبح الفولكلور علما ثقافيا يختص بقطاع معين من الثقافة، (هو الثقافة التقليدية أو الشعبية) يحاول إلقاء الضوء عليه من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية. كما أنه، شأن أي علم آخر، يؤتي عددا من الثمار العلمية التي

تفيد المشتغلين برسم السياسة الاجتماعية والثقافية. فهو إلى جانب القيمة العلمية النظرية، يقدم خدمة تطبيقية علمية لا يمكن إنكارها» (مرجع 12 ص 15). وأيا كان الأمر حول مسألة تبعية أو استقلال الفولكلور كعلم لذاته نود أن نؤكد الصلة الوثيقة بين الأنثروبولوجيا والفولكلور والتي صاغها ليفي-ستروس في قوله بان «دراسة الفولكلور مرتبطة ولا شك بالأنثروبولوجيا، إما من خلال موضوع دراسته وأما من مناهجه، وربما من خلالهما معا».

الهوامش:

1- للوقوف على أعمال هؤلاء الموسيقيين في سياق الأحداث السياسية والاجتماعية، نقترح الرجوع إلى كتاب «دعوة إلى الموسيقى» ومؤلفه يوسف السيسي (سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر 1981).

2- هناك مفكرون آخرون مثل الكونت سان سيمون (1760- 1825) ومن أعماله ذات الصلة بالأنثروبولوجيا وإن كانت غير ذائعة الصيت كتاب نشره عام 1813 بعنوان مذكرات عن علم الإنسان Memoire sur la science de l'homme دعا فيه إلى قيام علم متخصص لدراسة الإنسان وحضاراته (مرجع 179، ص 30).

3- ترجم الباحث إسماعيل مظهر كتاب «أصل الأنواع» إلى العربية (مكتبة النهضة، بيروت، 1973) وكتب للترجمة مقدمة وصفية تحليلية للكتاب والكاتب، تعد في ذاتها بحثا شيقا يستحق كل تقدير. نوصي القارئ بالاطلاع على مقال «الداروينية في الميزان» للدكتور يوسف عز الدين عيسى (مرجع رقم 96) لمزيد من المعلومات حول هذه النظرية.

4- يذكر قاموس ونيك الأنثروبولوجيا أن أول متحف أركيولوجي في أوروبا ربما يكون ذلك الذي أنشأه الهولندي أولو وورم 1588 (1654-Olo Worm) ويذكر أيضا أن أول متحف في الولايات المتحدة قد أقيم في مدينة شارلستون عام 1773 بينما أنشئ متحف وليم كلارك للهنود الحمر في عام 1818 بمدينة سانت لويس. ويوجد حاليا حوالي 7 آلاف متحف في العالم، ومن بينهم حوالي 500 , 1 متحف بالولايات المتحدة الأمريكية (مرجع 194- ص 373). كما يذكر أيضا فريد إيجان، أن الأثنولوجيا تقدمت وشاعت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بفضل المتاحف. ففي إنجلترا-على سبيل المثال أقام بيت ريفرز متحفا في أكسفورد عام 1884، وعرض فيه تتابع الأفكار الحضارية وتطورها. (مرجع 114 ص 126).

5- يذكر الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد أن هذه المذكرات «ليست قائمة أسئلة بالمعنى المفهوم، وإنما هي تخطيط عام لكل المجال الأنثروبولوجي، وعرض منهجي لكل الموضوعات الهامة التي يجوز أن يعرض لها الباحث الحقلي أثناء دراسته لأحد المجتمعات. وقد رتبت هذه الموضوعات ترتيبا منطقيا متماسكا، بحيث يمكن للباحث باتباعها أن يحصل في النهاية على صورة متكاملة للمجتمع الذي يدرسه» (مرجع 13 ص 109).

6- في مجال الربط بين الاستعمار وحركة الاستشراق، يقترح بالاطلاع على إلى المراجع 9 و 14 و 58 المذكورة بقائمة المراجع.

7- تأثر أنجلز بكتاب المجتمع القديم للويس مورجان، وذلك عند إعداده هذا الكتاب. وقد وجد الماركسيون في كتاب مورجان ونظريته التطورية سندا لأفكارهم، وخاصة في إطار النقد لأوضاع ودور الملكية في المجتمعات الحديثة (في ذلك الوقت). هذا وقد وجدوا أيضا في الأساس المادي عند مورجان في أحداث التطور الحضاري، تدعيما لاتجاههم المادي في تفسير نشأة المجتمعات الإنسانية وتطورها. وقد أضاف الماركسيون مرحلة تقويمية جديدة

لإطار التطور الذي قدمه مورجان، وهي المرحلة الشيوعية والتي دعوا إلى قيامها كأفضل نمط حضاري في تاريخ الإنسانية. (لمزيد من التفاصيل راجع أيضا دراسة الدكتور علي عيسى، مرجع رقم 141).

8- قدم الأنثروبولوجي د. أحمد أبو زيد شخص إدوارد تايلور وأعماله في المرجع رقم 1.

9- هناك تعريفات عديدة عن الثقافة بلغت ما يقرب من 150 تعريفا حتى الخمسينات ولا شك أن العدد قد ازداد الآن.

10- رغم تعدد تعاريف الثقافة، إلا أن تعريف تايلور لا يزال يأخذ مركز الصدارة، ويعرف تايلور الثقافة والحضارة بمعناهما الأثنوجرافي الواسع بأنهما «ذلك الكل المركّب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»(مرجع 1 ص 195).

11- يجدر التنويه هنا بأن أعمال البعثة العلمية التي صاحبت الحملة الفرنسية على مصر (1789-1802) تعتبر من أعمال الريادة في مجال الدراسات الميدانية عن الثقافة. وهي التي فتحت باب الإستشراق أمام الأوروبيين، كما أثرت في الدراسات الأثنوجرافية وارتبطت بها، فيما بعد.

12- كانت كلمتا حضارة وثقافة تستخدمان كمترادفتين في غالبية الكتابات الأنثروبولوجية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر.

13- للحصول على معلومات وافية بشأن تاريخ الدراسات الفولكلورية، نوصي القارئ بالإطلاع على الفصل الأول من الباب الأول لكتاب د. أحمد مرسي (مرجع 12).

5 الأنثروبولوجيا وعالم القرن العشرين

ننتقل بقصتنا في هذا الفصل إلى النصف الأول من القرن العشرين، لنحكي فصلا جديدا ومثيرا من مراحل تكوين وتطوير الأنثروبولوجيا ككيان أكاديمي ومهنة متخصصة. ورغم أن الفكر الأنثروبولوجي قد ظل خلال العقدين الأولين من القرن العشرين متأثرا بالنظريات التي سادت وتبلورت إبان السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، إلا أنه سرعان ما تغير وتحول إلى منطلقات جديدة نتج عنها عدة اتجاهات إزاء دراسة الإنسان وحضارته سواء مكان منها نظريا أو منهجيا. ولم تحدث تلك التحولات في فراغ، وإنما جاءت مواكبة لمجريات الأحداث السريعة، واتجاهات الفكر المتعددة في أوروبا وخارجها إبان القرن العشرين، الذي يصفه المؤرخون بأنه عصر الصراع والحروب العالمية المدمرة، وكذلك عصر الانقلابات الفكرية والتغيرات الجذرية في القيم الاجتماعية بأوروبا الغربية، والفلسفات الإنسانية والعلاقات الدولية بصفة عامة. هذا علاوة على أنه عصر التحول الكبير في تخصصات العلوم وتطبيقاتها واتجاهات

الآداب والفنون.

لقد دفع الاتجاه العلمي الذي نشط في القرن التاسع عشر وتبلور بصورة جذرية وسريعة في عدة مجالات، العقل الإنساني إلى نبذ الفكر الفلسفي الميتافيزيقي الذي تحفظ في الغالب على قدرة العقل الإنساني في التوصل إلى الحقيقة المطلقة. وكنتيجة لذلك شهدت بدايات القرن العشرين قصور الميتافيزيقا عن حل المشاكل الإنسانية الجديدة إزاء ما كان قد قدمه العلم في القرن السابق، وما أحرزه أيضا من تقدم في العقدين الأولين من القرن العشرين، وما نتج عن ذلك من قيم جديدة يشع منها التفاؤل بمستقبل الإنسانية، والدعوة إلى النظر إلى العقل والمنطق المحسوس كأداة للمعرفة. إلا أنه سرعان ما عصفت أحداث الحرب العالمية الأولى (1914- 1918 م) بهذا التفاؤل، وبدأ الفلاسفة ينظرون إلى مشاكل إنسان القرن العشرين في إطار من التشاؤم إلى حد أن اعتقد بعضهم أن العالم مقبل ولا شك على عصر حالك خاصة على أثر ظهور الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا خلال سنوات ما بعد الحرب، وأن ذلك يقضي على الآمال التي كانت معقودة على تحرير الإنسان، وإحراز تقدم حضاري كبير من خلال الاستخدامات البناءة للاكتشافات العلمية التي كانت قد برزت في ميادين الفيزياء (علوم الطبيعة) والطب خاصة. ولم يجد هؤلاء الفلاسفة التشاؤميون مخرجا من أزمة الحياة الإنسانية في ذلك «العالم السيئ» إلا أن يعود الإنسان إلى إحياء قيمه الدينية والتمسك بها، كما دعا إلى ذلك مثلا كل من كارل بارث السويسري K.Barth وراينهولد نيبور الألماني R.Neibuhr ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في إطار ما عرف بالحركة الوجودية[1] Extentialism والتي شاعت في فرنسا بصفة خاصة حوالي عام 1938 على يد جان بول سارتر J.Sartre (1905 -1980). إلا أنه إلى جانب الوجودية ظهر اتجاه آخر اتصف بالتفاؤل إلى حد كبير، وكان الفيلسوف الأمريكي جون ديويJohn Dewey (1859-1952) أبرز أعلامه. فقد تبنى ديوي في كتابه الشهير «إعادة البناء في الفلسفة» Reconstruction in Philosophy اتجاها مناهضا للفلسفة الميتافيزيقية، دعا فيه إلى ضرورة الاهتمام بالبحث عن القوى المعنوية، التي تحرك مناشط الإنسان الذي اعتقد ديوي أن لديه الكثير من الإمكانات والقدرات التي تستطيع أن تخرجه من أزمته الراهنة، وتساعده

على حل مشاكله المعقدة المتزايدة يوما بعد يوم، دون الحاجة إلى اللجوء إلى قوى خارج الطبيعة[2] (مرجع 107 ص 892).

إلى جانب تلك التيارات الفلسفية هناك أيضا الدين الذي كان له، ولا يزال ولو بدرجات متفاوتة، تأثيره على تشكيل «ثقافة القرن العشرين»-إذا صحّ هذا التعبير-والتي أثرت بدورها على الفكر الأنثروبولوجي كما سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد. لقد استمر تأثير الدين على النظم الاجتماعية قويا كما كان في القرن التاسع عشر خاصة خلال العقود الأولى للقرن العشرين. إلا أن تعاليم الكنيسة وشوكتها، سرعان ما نالهما الكثير من النقد والتحدي من قبل الحركات المناهضة التي شجعها أيضا ما قام من خلافات بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، وعدم مواكبتهما لروح واتجاهات العصر. لقد كان للتيارات التحررية والإنجازات العلمية والتكنولوجية الهائلة تأثير كبير على الإنسان الذي بدأ يشعر بأهميتها في حياته أكثر مما استطاعت أن تقدمه له الكنيسة من أفكار أو حلول.

الأمر الذي جعل البابا جون الثالث والعشرين يدعو القساوسة في نهاية الخمسينات إلى تقبل فكرة الحوار، ودعم حرية المناقشة في أمور الدنيا والدين، وأن يسترشدوا كذلك بطرق جديدة، تجاه بث روح الإيمان، والالتزام بتعاليم الكنيسة، غير وسائل القمع والتهديد التقليدية (مرجع 107 ص 895).

وقد شهدت الكنيسة الكاثوليكية بصفة خاصة تحديا من قبل الشباب والنساء خاصة، بسبب المواقف الصلبة والرجعية إزاء بعض المشاكل الإنسانية، مثل مشكلة تحديد النسل والحاجة إليها في مواجهة الانفجار السكاني العالمي، وتأكيد مسائل الحرية الشخصية والإرادة الفردية. نشير أيضا إلى موضوع زواج القساوسة الذي ترتب عليه أن ترك حوالي 44 قسا فرنسيا في عام 1970 عملهم احتجاجا على قيود الكنيسة الخاصة بزواجهم، وتبعهم في ذلك آخرون بهولندا. هذا علاوة على أن ثورات الشباب التي عمت أجزاء كثيرة من العالم خاصة خلال عقد الستينات، قد وجهت النقد اللاذع لتأييد الكنيسة لنظم الحكم الجائرة في البلاد المسيحية من دول العالم الثالث مثل أمريكا اللاتينية، والسكوت على التدخل الأمريكي في فييتنام (مرجع 107 ص 895) ورغم موقف الكنيسة الصلب لرفض التغيير في كثير من الحالات والتشبث بمواقفها التقليدية، إلا أنها لم تنجح في

صد رياح التغيير العاصفة خاصة خلال النصف الثاني من القرن العشرين الذي ازدهرت فيه الحركات التحريرية، واكتسبت شعبية كبيرة على النطاق العالمي، حتى بداخل الدول الغربية ذاتها. هذا إلى جانب أن التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل والسريع، شكل تحديا صارما لتعاليم الكنيسة ودورها في توجيه الفكر الإنساني، الأمر الذي فرض عليها تحركات جديدة لمواكبة تغيرات العصر، كما يتضح جليا في أسفار بابا روما الحالي واتصالاته، وأفكاره التجديدية.

وبصدد هذا التقدم العلمي والتكنولوجي المشار إليه آنفا، يجدر بنا أن ننوّه هنا بأن«العلم» قد شكل دعامة رئيسة من ثقافة القرن العشرين كما أن له-كما سنوضح فيما بعد-صلة وثيقة-بالفكر الاجتماعي والقضايا الإنسانية التي أثرت بدورها على تشكيل الدراسات الأنثروبولوجية، من حيث تحديد موضوعاتها ومناهجها وأهدافها. لقد أصبح إنسان القرن العشرين ينظر إلى «العلم» على أنه منقذ البشرية ولو أن هذا لا يعني أنه قد أدار ظهره كلية إلى الدين (مرجع 107 ص 897). ولم يسلم العلم على الرغم من الإيمان به، والانبهار بإمكاناته من النقد والخوف من نتائجه على الجنس البشري من ناحية تلوث الهواء والماء والبيئة بصفة عامة. وإنه لمن المحزن أيضا أن نرى مثلا أن الطفرة التقدمية الهائلة التي أحرزها في مجال علوم الفيزياء ألبرت آينشتاين A.Eienstien (1879- 1955).

وغيره من العلماء في الثلاثينات، والتي انتهت بإمكان توليد الطاقة عن طريق تحطيم المادة إلى ذرات متناهية الصغر، قد نتج عنها إعداد قنابل ذرية دمرت مدينتين يابانيتين في عام 1945. قتلت الآلاف من البشر. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، فقد توالت الاكتشافات العلمية والتكنولوجية بعد ذلك لتستخدم في إعداد أسلحة أكثر فتكا وتدميرا مثل القنبلة الهيدروجينية والنيتروجونية إلى حد مد التنافس والصراع إلى غزو الفضاء في السبعينات، والإعداد الآن إلى ما يشار إليه بحرب الكواكب (مرجع 107 ص 899).

وإلى جانب المجال الفيزيائي. هناك التقدم العلمي الكبير في مجال العلوم البيولوجية، خاصة في أعقاب الحرب العالمية الأولى. إن اكتشافات الفيروس، والمضادات الحيوية، والأنسولين، والأمصال الواقية على سبيل

المثال قد نتج عنها ثورة هائلة في مجالي الصحة والعلاج من الأمراض. ويقال إنه في عام 1970 كانت شعوب العالم بصفة عامة، ولو بدرجات متفاوتة، تتمتع بصحة أفضل من أي وقت مضى في التاريخ. إلا أنه كان هناك، ولا يزال، عدد من الشعوب التي ابتليت بالحروب والأزمات الغذائية الطاحنة، وبالفقر المدقع، والصراعات الاجتماعية الداخلية، الأمر الذي جعل أفرادها يعانون من المرض ويفتقدون أية رعاية صحية أو حتى مقومات الحياة الإنسانية الأساسية (مرجع 107 ص 904).

ففي إطار هذه الملامح الأساسية لثقافة القرن العشرين،، من ناحية الفلسفة والدين والعلم، نجد أن الفن والموسيقى والأدب قد تأثرت بتلك الثقافة كما أثرت فيها أيضا. ففي هذا العصر، الذي سادت فيه الثورة على القديم، والرغبة في التحرر من التقليد، والدعوة إلى آفاق جديدة، وأفكار متطورة تخلص الإنسانية من شرور التسلط السياسي والاضطهاد الاجتماعي، وسباق التسلح المدمر، نجد أن الموسيقيين قد خرجوا أيضا في ألحانهم عن المألوف.

كما عبّر الفنانون في إطار الواقعية، أو التجريد عن مخاوفهم وآمالهم. وفي مجال الأدب عامة تأثر البعض بالاتجاه الفلسفي التشاؤمي، وعبروا في قصصهم ومسرحياتهم عن خيبة الأمل في إنقاذ البشرية في إطار الحروب العالمية المتتالية والصراعات السياسية المستمرة، والآثار المدمرة للاكتشافات العلمية بدلا من توجيهها أساسا للاستخدامات الإنسانية. إن الإنسان يظهر في القصص الغربي وحيدا تائها وحائرا، إزاء ما يحدث حوله في هذا «العالم المجنون» التي تجري فيه الأمور بطريقة لا منطقية أو عقلانية أو حتى إنسانية، والإنسان الأوروبي-الذي كان يمثل في القرن التاسع عشر-ذروة التقدم الحضاري أصبح في القرن العشرين كائنا بائسا يستلهم العون ويبحث عنه من أي مصدر كان. ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى، اتجهت الأعمال الأدبية بصفة عامة نحو التعبير عن حالة التوتر التي يعيشها عالم القرن العشرين في عقوده الأولى، وعن حالة القنوط والاستخفاف بقيمة الحياة ذاتها التي تسود بين الأفراد كما صورها مثلا أرنست هيمنجوايE.Hemingway (1961- 1899) في قصته «وداعا للسلاح» وأيضا في أشعار ت-أليوت T.Elliot (1888- 1965) بعنوان «الأرض الخراب»

(The Waste Land) (مرجع 107 ص 907).

نجد بعد ذلك أن الكساد الاقتصادي الذي عم الغرب في الثلاثينات، إلى جانب قيام النظم الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، وما أعقب ذلك من حرب عالمية ثانية (1939- 1945) قد جعل الكتاب يتجهون إلى الدعوة إلى الخلاص من تلك الشرور بإقامة مجتمعات عادلة، والاعتقاد بأن الكفاح ضد الظلم والاستبداد هو أهم أساسيات الحياة، وهو الذي يعطي الفرد حريته وكيانه وللإنسانية كرامتها، وقد برز مثلا هذا الاتجاه واضحا في أحداث قصص الروائي الفرنسي أندريه مارلوAndre Malaraux (1901-1976) وكذلك في قصة همنجواي الشهيرة «لمن تقرع الأجراس» التي صدرت عام 1940. وظل هذا الاتجاه سائدا لفترة طويلة، حتى فيما بعد الخمسينات والستينات بسبب استمرارية روح العصر المتمثلة في التغير السريع، ومناهضة القديم الجامد، والرسمية المقاومة للخلق والابتكار، والدعوة إلى الحرية الشخصية، ونهضة المغلوبين من الأفراد أو الشعوب. ففي مجال الدعوة إلى حرية الفرد في حياته الخاصة، ومناهضة النظم الاستبدادية تبرز لنا قصة دكتور زيفاجو الشهيرة. Dr Zhivago التي صدرت في عام 1953 للكاتب الروسي بوريس باستيرناك. B.Pasternak كمثال جيد لهذا الاتجاه. كذلك نجد في قصص الكاتبين الأمريكيين الأسودين جيمس بالدوين J.Baldwin ولورين هانزبرج L.Hansberg مثالا للدعوة إلى تحرير السود في إطار المجتمع الأمريكي الذي يغلب عليه العنصر الأبيض (مرجع 107 ص 909- 910).

ونتساءل الآن كيف أثرت هذه الاتجاهات جميعها في مسار الأنثروبولوجيا إبان القرن العشرين ؟ وللإجابة على هذا السؤال، ربما يكون من الملائم أن نقسم هذا المسار إلى فترتين رئيستين، على أساس أن أحداث الحرب العالمية الثانية وما نتج عنها، يشكل في حقيقة الأمر فاصلا هاما ومميزا، رغم أن كثيرا من الاتجاهات الأنثروبولوجية قد تتداخل فيما بين تلك الفواصل الزمنية. ولغرض التبسيط في العرض، وإبراز محتوى وأهداف الاتجاهات الأنثروبولوجية مع ربط كل منها-كلما تيسر ذلك-بالجو الفكري والثقافي العام، وما يجري أيضا من تحول في مجال العلوم الاجتماعية الأخرى. وبصفة خاصة علمي النفس والاجتماع، يتناول الجزء التالي أهم

الاتجاهات الأنثروبولوجية التي تبلورت وسادت خلال الفترة من بداية القرن العشرين حتى منتصف الأربعينات، أي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية

لقد أوضحت المادة في الفصول السابقة، أن الوصول إلى الأسباب التي يقوم على أساسها التباين بين الثقافات والاختلاف في المستويات الحضارية، قد مثل قضية فكرية أساسية عبر العصور، كما كانت مجال كثير من الجدل والمناقشات التي تبلورت في نهاية الأمر فيما قدمه مفكرو القرن الماضي من نظريات أو تفسيرات تقوم على أساس فكرة التقدم الإنساني، وتطور الثقافات وفق مراحل محددة. فالثقافات تتباين وتختلف لأنها تشكل أوضاعا مختلفة في مراحل التقدم الإنساني. وقد سادت هذه الأفكار التطورية إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر،كما استمرت خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، إلا أنها تلقت الكثير من النقد على أساس أنها استندت إلى الحدس والتخمين والاعتماد على مادة يشوبها التحيز وعدم الدقة، إلى جانب الالتجاء إلى التعميم المطلق لكل الثقافات في الزمان والمكان بدون تقديم الدلائل والقرائن التي تثبت صحة فروض النظرية التطورية ومقولاتها. وكنتيجة لهذا النقد قلت أهمية النظرية التطورية تدريجيا وحل محلها محاولات جديدة للنظر إلى الثقافات الإنسانية وتفسير التباين بينها. ففي خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين تبلورت ثلاثة اتجاهات رئيسة تفاعلت مع بعضها البعض. كما ارتبطت أيضا بمقتضيات العصر وما تتناوله العلوم الاجتماعية بصفة عامة من قضايا نظرية وعملية تتعلق بالفرد والمجتمع وأحوال العالم.

هذه الاتجاهات الثلاثة هي:-(**1**) **الاتجاه التاريخي-التجزيئي** Historical Particularism (**2**) **الاتجاه البنائي الوظيفي** Structural-Functional (**3**) **والاتجاه التاريخي-النفسي (التشكيليون** Configurationalists) وربما يجدر التنويه بأن استخدامنا هنا لكلمة اتجاه تشير إلى منطلق عام، أو توجه فكري مميز، وعادة ما يندرج تحته أكثر من نظرية، أو منهج في معالجة نفس المشكلة. إن استخدامنا أيضا لكلمة مدرسة يعني الإشارة إلى مجموعة من الأفراد والأعمال التي تتبنى فكرا نظريا مشتركا،أو أولئك الذين يستخدمون منهجا محددا في جمع المادة وتحليلها. لهذا فمن المألوف أن يحتوي اتجاه معين على عدة مدارس، وقد يحدث أيضا أن تتباين وجهات النظر بين

أصحاب المدرسة الواحدة الأنثروبولوجية، وكثيرا ما تستخدم كلمة النظرية في لغتنا اليومية للإشارة إلى فرض واعتقاد لم يثبت صدقهما، أو لم يقدم بعد الدليل أو البرهان على صحتهما. ينطبق هذا على استعمال كلمة نظرية في المجال العلمي أيضا، إذ أن النظرية العلمية تتضمن عنصرين أساسيين وهما: «السؤال» الذي تطرحه و «الإجابة» التي تقدمها، ولكي تثبت صحة هذه الإجابة لا بد من وجود البرهان أو الدليل على صحتها، وهذه الأدلة والبراهين لا تستقيم بدون حقائق ملموسة، وأساس منطقي أو فروض تخضع للمشاهدة والتجربة. فالنظرية إذن عبارة عن «إطار فكري يفسر فرضا معينا أو مجموعة من الفروض ويضعها في نسق علمي مترابط» (مرجع 101 ص 424).

ولا تنشأ النظرية من فراغ-بالطبع-ذلك أن النظريات العلمية والإنسانية ترتبط بالضرورة بالزمان والمكان ونوعية الحياة ومتطلباتها. ونظرا لأن هدف النظريات هو تكوين إجابات أو تفسيرات لأسئلة معينة، فقد تتفق أو تتعارض النظريات بعضها مع بعض أو تتعارض ولكنها تقوم في النهاية بتكوين وحدة فكرية متصلة ومترابطة، كما تمثل نموا مضطردا للفكر الإنساني وللتقدم العلمي. ويلاحظ أيضا أن كل نظرية تكون مجموعة معينة من المفاهيم التي تستخدمها في طرح السؤال وتقديم الإجابة عليه. وفي هذا الصدد تختلف النظريات من حيث إطار المفاهيم المستخدمة. والمفهوم ما هو إلا كلمة أو عبارة عادية تشبه في كثير من الأحيان ما نستخدمه في أحاديثنا اليومية، إلا أن العلماء يعطونها عادة معنى مجردا أو تفسيرا موحدا إلى حد ما، الأمر الذي يجعلها بمثابة لغة مصطلح عليها بين العلماء. ويلجأ العلماء أيضا إلى التجريد والتعميم عند تكوين مفاهيمهم، وذلك بغرض استخدام هذه المفاهيم كأدوات تحليلية لوصف المادة موضع البحث ودراستها.

نقدم فيما يلي نبذة موجزة ومبسطة للغاية عن كل اتجاه من الاتجاهات المشار إليها سابقا. ونود إحاطة القارئ علما بأنه من اليسير له الحصول على معلومات إضافية وتفصيلية عن كل اتجاه، بمراجعة الكتب والمراجع في مجال الدراسات الأنثروبولوجية والمشار إلى بعضها في قائمة المراجع. إن هدفنا في هذا العرض هو أن نطلع القارئ على طبيعة تلك الاتجاهات ومكانها في تطور الفكر الأنثروبولوجي في إطار السياق الفكري العام للمجتمع، وطبيعة اهتمامات العصر.

1 - الاتجاه التاريخي / التجزيئي:

لقد سبق أن ذكرنا في الفصل السابق أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهد سيطرة كبيرة للفكر التطوري، في إطار الدراسة النظرية للتاريخ الحضاري للإنسانية، ومع ذلك فقد برز الاتجاه الإنتشاري كمحاولة أخرى. مناهضة للتطور، لتفسير عمليات التغير-الحضاري لتاريخ الإنسان، سواء كان الفكر تطوريا أو انتشاريا، فقد استمر الاهتمام باستخدام التاريخ لتفسير ظاهرة التباين الثقافي (الحضاري) للمجتمعات الإنسانية، وافترض المناهضون للتطور أن الاتصال بين الشعوب المختلفة قد نتج عنه احتكاك ثقافي، وعملية انتشار لبعض، أو كل، السمات الحضارية، الأمر الذي يمكن أن يفسر في ضوئه التباين الحضاري للشعوب وليس في إطار عملية تطورية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الاتجاه قد تبنى منهجا تاريخيا-جغرافيا بتأثير كبير من المدرسة الجغرافية الألمانية، ورائدها فردريك راتزال، الذي ركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الحضارية بين الشعوب ودورها في النمو الحضاري. وقد نمى تلاميذه هذا الاتجاه وخاصة هاينريخ شورتز H.Schurtz الذي أبرز فكرة وجود علاقات حضارية بين العالم القديم (إندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (أمريكا) وكذلك ليو فروبينيوس L.Frobenuis صاحب نظرية الانتشار الحضاري بين إندونيسيا وأفريقيا (مرجع 83 ص 259). وانطلاقا من هذا المنظور، افترض البعض أن عملية الانتشار هذه ربما تكون قد بدأت من مركز حضاري محدد، ثم انتقلت عبر الزمان إلى أجزاء العالم المختلفة من خلال الاتصال بين الشعوب. وقد ظهر في أوروبا نظريتان مختلفتان بصدد هذا التفسير الإنتشاري لعناصر الثقافة. ففي إنجلترا ظهرت المدرسة الانتشارية التي أرجعت نشأة الحضارة الإنسانية كلها إلى مصدر أو مركز واحد[3] وعن طريق الاحتكاك الثقافي بين الشعوب سواء عن طريق التجارة أو الغزوات أو الهجرة انتشرت عناصر تلك الحضارة المركزية أو الرئيسة واتسعت دائرة وجودها (راجع 83 و 127 و 179). تزعم هذه المدرسة عالم التشريح البريطاني أليوت سميث E.Smith (1871- 1937) وكان مهتما بالآثار والهيكل البشرية-ومعه أيضا تلميذه وليم بيريW.J.Perry (1949- 1888) اللذان رأيا أن الحضارة الإنسانية نشأت وازدهرت على ضفاف نهر النيل في مصر القديمة منذ حوالي خمسة آلاف

سنة قبل الميلاد تقريبا، وذلك بعد فترة طويلة عاشتها الإنسانية على الصيد. وعندما توافرت الظروف وبدأت الاتصالات بين الجماعات والشعوب انتقلت بعض مظاهر تلك الحضارة المصرية القديمة إلى بقية العالم التي عجزت شعوبها عن الابتكار أو الاختراع فعوضت ذلك بالاستعارة والتقليد (مرجع 127). إلا أن فريقا من الألمان والنمساويين وعلى رأسهم فريتز جرايبنور (1877- 1934) و ولهم شميدت W.Schmidt (1868-1959) رفضوا فكرة المنشأ الواحد للحضارة الإنسانية التي هي أقرب إلى الخيال أكثر من كونها علمية الأساس (على حد تعبير جان بوارييه، (مرجع 179 ص 91)، وافترضوا وجود عدة مراكز حضارية أساسية في جهات متفرقة من العالم. وأنه نشأ عن التقاء الحضارات مع بعضها البعض، نوع من الدوائر الثقافية وحدثت بعض عمليات الانصهار والتشكيلات المختلفة، الأمر الذي يفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات المركزية أو الأساسية. إلا أن أصحاب هذا الرأي لم يقدموا الدلائل على وجود تلك المراكز، أو تتبع حركات الاتصال بينها، ودراسة النتائج المترتبة على ذلك بطريقة منهجية سليمة. ورغم هذا الاختلاف في وجهة النظر بين المدرستين البريطانية والألمانية-النمساوية إلا أنهما اتفقتا في رفض حتمية تطور المجتمعات كلها وفق قانون ثابت، وأنه من غير المعقول أن يتشابه التكوين العقلي عند جميع البشر. وليس من الممكن أيضا أن تتمتع جميع الشعوب بقدر متماثل من الخلق والابتكار، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها.

ولم يقتصر التفسير الإنتشاري على أوروبا وحدها،بل ظهرت أيضا في أمريكا حركة مماثلة في نقدها للتفسير التطوري للثقافة، والاتفاق من ناحية المبدأ مع كل من إليوت سميث و ولهم شميدت على فكرة انتشار السمات الثقافية والاستعارة كأساس لتفسير التباين الثقافي بين الشعوب. وبصدد فكرة المراكز الحضارية أو الدوائر الثقافية التي قدمها الانتشاريون الأوروبيون ترى المدرسة الأمريكية أن الملامح المميزة لثقافة ما قد وجدت أولا وقبل كل شيء في مركز ثقافي جغرافي محدد، ثم انتقلت إلى مناطق أخرى. وبذلك رفض الانتشاريون الأمريكيون ما ذهب إليه الأوروبيون من الزعم بعدم إمكانية التطور المستقل، وأن الناس بطبيعتهم غير مبتكرين ويعتبر فرانز بواز الرائد الأول لهذا الاتجاه التاريخي / التجزيئي في

أمريكا،حيث عارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي، ورأى أن أية ثقافة من الثقافات ما هي إلا حصيلة نمو تاريخي معين. وكنتيجة لذلك فالباحث الأثنولوجي الذي يدرس الثقافات يجب إذن أن يوجه اهتمامه نحو دراسة تاريخ الجزئيات المختلفة والعناصر المكونة لثقافة ما كلّ على حده، وذلك قبل الوصول إلى تعميمات بشأن المجتمع الإنساني وثقافته ككل. ورغم ما أثير في بعض الأحيان في أن هذا المنهج التاريخي / التجزيئي يستلزم وقتا طويلا قد يؤدي إلى نتاج ضئيل، إلا أن بواز أصر على أنه لكي تصبح الأنثروبولوجيا علما، فلا بد أن تعتمد في تكوين نظرياتها عل الحقائق الملموسة والمشاهدات، لا على التخمينات أو الفروض الحدسية (مرجعا 6 و 127).

لقد أشار بواز الذي كان متخصصا في الجيولوجيا والجغرافيا، قبل أن يشتغل بالأنثروبولوجيا، إلى أنه من خلال دراسة الشكل والتوزيع الجغرافي لمصدر السمات الثقافية، وهجرتها واستعارتها عن طريق الاتصال بين الشعوب، يمكن للباحث أن يستدل على كيفية نشأة وتطور السمات الثقافية، وبالتالي يمكن الوصول في النهاية إلى نظرية تتوفر فيها عناصر الصدق والبرهان لتفسير تغير المجتمعات الإنسانية وتطور النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية. وفي إطار هذا المنطلق النظري استخدم فرانز بواز مصطلح المناطق الثقافية، ليشير إلى مجموعات من المناطق الجغرافية التي تتصف كل منها بنمط ثقافي معين بغض النظر عن احتواء كل من هذه المناطق على عدة شعوب أو جماعات. وفي تطبيق هذا المفهوم على ثقافات قبائل الهنود الحمر بأمريكا، أمكنه حصر-أو تمييز-سبع مناطق ثقافية رئيسة يندرج تحتها هذا العدد الهائل من قبائل الهنود الحمر الذي كان يزيد على خمسمائة قبيلة في الوقت الذي نزح فيه الأوروبيون لاستعمار القارة الأمريكية. وبهذا يشير مفهوم المنطقة الثقافية إلى طرق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة نتيجة لدرجة معينة من الاتصال والتفاعل (مرجع 6 ص 202).

ولقد لاحظ بواز أن منطقة السهول في أمريكا الشمالية يوجد فيها عدة جماعات هندية، لكل منها ثقافتها المميزة، ولكل منها اسمها القبلي ولغتها واستقلالها، إلا أنه اكتشف أن هناك-مع ذلك-عددا من السمات

الثقافية المشتركة بينها جميعا. فقد كانوا مثلا يصطادون الجاموس للغذاء، ويبنون المسكن على أعمدة مع تغطيتها بالجلود التي يستخدمونها أيضا في صنع الملابس. وكان رجال هذه القبائل ينقسمون إلى مجموعات من المدافعين يسكنون في معسكرات عل شكل دائري، ويمارسون في عباداتهم طقوسا مماثلة. وهكذا جاء مفهوم أو اصطلاح المنطقة الثقافية بمثابة تصنيف وصفي وتحليلي للثقافات، الأمر الذي يسهل المقارنة بين الثقافات والوصول إلى تعميمات بشأن الثقافة الإنسانية ككل. وأصبح من الممكن مثلا أن تعقد المقارنات بين ثقافتين مثل ثقافة هنود السهول بأمريكا التي تتميز بوجود الجاموس الوحشي الذي يعتمد عليه السكان في منطقة السهول العظمى اعتمادا كبيرا، وبين الثقافة النيلية الحامية التي تنتشر بين عدد كبير من قبائل شرق أفريقيا (مرجع 6 ص 203).

وفي هذا الإطار النظري والتحليلي أصبح هدف المدرسة الأمريكية بزعامة بواز هو الدراسة التاريخية الدقيقة للعناصر المختلفة لثقافة معينة (الهنود الحمر مثلا) وتحليل كل جزء أو عنصر من حيث مصدر نشأته وتطوره، واستخدامه وتتبع عمليات هجرته أو استعارته بين الشعوب المختلفة. ونتج عن هذا الاتجاه الإنتشاري بصفة عامة، أن بدأ الأنثروبولوجيون ينظرون إلى الثقافات الإنسانية باعتبار أن لها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسة التي تميزها عن غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافات متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي. وبهذا يرجع الفضل إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد وتنوع الثقافات والنسبية الثقافية التي أصبحت منذ ذلك الحين من أهم المفهومات الرئيسة في الفكر الأنثروبولوجي وتطوره، سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو خارجها. وقد لاقى هذا المصطلح رواجا وقبولا خاصة في عصر كانت فكرة النسبية عند أينشتاين في العلوم الطبيعية قد حازت الاهتمام النظري والاستخدام العملي إن الشعوب عادة-ومنذ القدم-تميل إلى الاعتقاد بأن تراثها الفكري وأسلوب حياتها يمثلان في نظرها الأفضل دائما، والمتميز عن غيره من معتقدات وثقافات الآخرين، ولكن هذا التحيز الثقافي أو الاعتداد بالجنس-كما يشار إليه في بعض الكتابات العربية-لا يجب أن يشكل أساسا للنظر

إلى الثقافات الأخرى، والتعامل أو الاتصال بين الشعوب. فكل ثقافة لها معنى وقيمة يتناسبان مع المكان والزمان والخبرة الإنسانية في مواءمتهما مع البيئة، وفي إطار ظروفهما التاريخية. فالثقافة ظاهرة نسبية، بمعنى لا يجب عند نظرنا إلى ثقافات الشعوب في هذا الإطار، أن نحكم عليها بالخطأ أو الصواب، أو بالقبول أو بالرفض. وقد اتصفت كتابات المشاهدين والرواة والمؤرخين الأوروبيين في العصور الوسطى عن الثقافات الأخرى بالتحيز الثقافي، وذلك لأنهم نظروا إلى الوقائع المشاهدة من منطلقاتهم الفكرية والثقافية، وتصوراتهم عن الحياة والأفراد، وحكموا على ما شاهدوه بالبدائية أو الهمجية، أما النسبية الثقافية فتمثل مدخلا ومفهوما رئيسين للاتجاه الموضوعي النسبي في الدراسات الأنثروبولوجية. فالأنثروبولوجيون- نظريا على الأقل-لا يفضلون ثقافة على أخرى، وإنما يجدون في كل الثقافات مظهرا أو وسيلة عملية لحل مشكلات الإنسان في بيئة معينة وزمن محدد.

فمن وجهة النظر الأنثروبولوجية يمثل مفهوم «النسبية الثقافية» في حقيقة الأمر دعوة إلى الأخذ بضرورة تنوع الشعوب، واحترامها، ومحاولة دراستها وتفهمها والوصول إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات، الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية وتفسير سلوك الأفراد كافة، والتعرف على أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل. هذا ويجب أن ننوه في هذا المجال بأن الدعوة إلى النظر إلى سلوك الأفراد أو الجماعات في الثقافات المختلفة في السياق العام للقيم والقواعد التي تحكم هذا السلوك، لا تعني أن كل أشكال السلوك الإنساني مقبولة، فهناك العديد من الاتجاهات والمعتقدات والممارسات التي قد تخالف أو تناقض ما توصلت إليه الحضارة الإنسانية المعاصرة من قيم عليا وحقوق إنسانية. نذكر من بين تلك الممارسات الحروب الاستعمارية، والإرهاب والقتل الفردي، أو الجماعي وبعض العادات والتقاليد التي قد لا تتواءم مع متطلبات الحياة العصرية، وتتنافى مع رغبة الشعوب في التقدم وتحسين نوعية الحياة. فالنسبية الثقافية لا تدعو إذن إلى قبول الأمور على علانها، وإنما هي بمثابة محاولة لتفهم وقائع الأمور ودوافعها ومبرراتها في إطار السياق العام للعمليات الثقافية، الأمر الذي يساعدنا على تطور فهمنا لسلوك الشعوب الأخرى وعلى فاعلية التعامل معها في إطار من الفهم المشترك

والاحترام المتبادل (مرجع 123).

ب - المدرسة البنائية-الوظيفية:

نشأ الاتجاه البنائي-الوظيفي لدراسة الثقافات الإنسانية[4] في الوقت الذي ظهرت فيه نظريات الانتشار الثقافي في كل من أمريكا وأوروبا كرد فعل عنيف إزاء النزعة التطورية. واتصف الاتجاه البنائي الوظيفي بأنه لا تطوري، وبالتالي لا تاريخي، إذ ركز على دراسة الثقافات كل على حدة في واقعها وزمنها الحالي. فالوظيفة إذن ليست دراسة متزامنة وإنما آنية، ولذلك اختلفت كلية عن الدراسات التاريخية التي اعتمد عليها كل من التطوريين والإنتشاريين على حد سواء. إن رفض الوظيفيين للمنهج التاريخي يضمن في نظرهم الطريقة العلمية لدراسة الثقافات الإنسانية، إذ أن العلم لا يهتم بتاريخ الظاهرة التي يبحثها قدر تركيزه على الكشف عن العلاقات القائمة بالفعل بين عناصر تلك الظاهرة ككل وعلاقتها بغيرها من الظواهر الأخرى. ويؤدي هذا في النهاية إلى الوصول إلى القوانين التي تحكم الظاهرة موضع الدراسة من ناحية تكوينها وأدائها لوظيفتها.

تبلور الاتجاه البنائي-الوظيفي في مجال الأنثروبولوجيا عن طريق الأفكار والكتابات اللتين طرحهما كل من العالمين البريطانيين برونسلو مالينوفسكي (1884- 1942 م) وراد كليف براون (1881- 1955 م). وتجدر الإشارة أن كلاهما مدين بكثير من أفكاره واتجاهاته النظرية إلى المفاهيم التي قدمها العالم الفرنسي ايميل دوركايم، الذي يعتبر في حقيقة الأمر حلقة ربط وهمزة وصل بين الفكر الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التي ظهرت في بداية القرن العشرين. فقد اهتم دوركايم بدراسة الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الاجتماعية وبذلك اختلف كثيرا عما كان سائدا في القرن التاسع عشر من ناحية الدراسة التاريخية لتطور المجتمعات الإنسانية والسمات الثقافية. ومما هو جدير بالذكر أن الاتجاه البنائي الوظيفي يعبر في جملته عن منهج دراسي تم اشتقاقه عند استخدام المماثلة بين المجتمعات الإنسانية والكائنات البشرية، وأنه لم يعد قاصرا على الأنثروبولوجيين، وإنما تناوله أيضا علماء الاجتماع بالفحص والتطبيق والتعديل على يد تلكوت بارسون T.Parson

وجورج ميرتون G.Merton، كما انه ارتبط أيضا بالعلم الطبيعي، وخاصة علوم الحياة والكيمياء والميكانيكا (مرجع 63 ص 150- 184).

ويرى مالينوفسكي أن ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد، والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية، والأمان والاسترخاء، والحركة والنمو. وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد مثلا أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية، كما أن المسكن والملبس يمكنان الجسم من الحصول على القدر اللازم من الراحة والتوافق البدني والنفسي. ولكي تستمر الثقافة في أداء وظيفتها من ناحية إشباع تلك الحاجات الإنسانية الضرورية فمن الضروري إذن-في رأي مالينوفسكي- أن تتوافر اللوازم المادية كأدوات الصيد والحرب مثلا. ولا بد أيضا من وضع قواعد ونظم واجبة الاحترام والطاعة والتطبيق لأحكام الضبط الاجتماعي، علاوة على ضرورة وجود تقسيم للعمل على أساس الجنس والسن، وتحديد الأدوار والمكانات بين الأفراد مما يؤدي إلى نشأة تنظيم اجتماعي متماسك له صفتا الاستقرار والاستمرار. أما عن الفنون والرقص والشعائر الدينية، فتلك تمثل الجانب الروحي والرمزي الذي تستمد منه النظم الأخرى تكوينها وفاعليتها، وفي إطار هذا التنظيم المادي والروحي يذكر مالينوفسكي: أنه يمكن للأفراد أن ينشئوا لأنفسهم ثقافة خاصة أو أسلوبا معينا للحياة ويضمن لهم إشباع حاجاتهم البيولوجية الأساسية (مرجع 127 ص 304).

ربط مالينوفسكي إذن الثقافة بكل جوانبها المادية والروحية بالاحتياجات الإنسانية. فالثقافة في رأيه عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل يماثل الكائن الحي، بحيث أنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم. ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان فإن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديهما كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الأثنولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته. فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه-في نظر مالينوفسكي-عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره-كما دعا إلى ذلك بواز-وإنما من خلال دراسة وظيفته الفعلية، وفي إطار علاقته مع العناصر الأخرى. يترتب على ذلك

ضرورة دراسة ثقافات الشعوب كل على حده، في إطار وضعها الحالي لا كما كانت عليه أو كيف تغيرت. وبصفة عامة يمكن القول: إن مالينوفسكي قد قدم مفهوم الوظيفة كأداة منهجية لتمكن الباحث الأنثروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة أثناء وصفه للثقافة البدائية (مرجع 127 ص 304). فمفهوم الوظيفة في نظر مالينوفسكي تعني الدور أو الإسهام الذي يقوم به كل نظام اجتماعي في حياة المجتمع ككل، ولذلك لا يمكن لنا فهم وظيفة أي نظام اجتماعي في مجتمع ما، بسيطا كان أو مركبا، إلا في ضوء علاقة وظيفة (أو وظائف) هذا النظام مع وظيفة (أو وظائف) النظم الأخرى. ولهذا ينظر مالينوفسكي إلى مصطلح النظام الاجتماعي Social Institution كمفهوم أساسي في تحليل الثقافة البدائية إلى عناصر جزئية تسهل معها الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التي تسير بها الأمور في المجتمع، والتي تعمل على تماسكه واستمراره. فالنظام الاجتماعي في نظر مالينوفسكي هو نسق منظم، وهادف لجهد وإنجاز إنساني (مرجع 158 ص 51).

وإذا انتقلنا إلى رادكليف براون مؤسس المدرسة البنائية، وجدنا أنه قد قام بدور رئيس خاصة في بلورة وتدعيم الفكر البنائي، في الدراسات الأثنولوجية منذ بداية القرن العشرين وفي توجيه الأثنولوجيا نحو الدراسات المتزامنة، والابتعاد عن الفكر التطوري بافتراضاته التاريخية، إلا أنه يختلف مع مالينوفسكي في تفسيره للثقافة في إطار بيولوجي. فقد اتجه رادكليف براون نحو دراسة المجتمع وتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيرا اجتماعيا بنائيا وظيفيا. متأثرا في ذلك بكتابات أميل دوركايم، الذي طرح فكرة أن الوظيفية التي تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية. وانطلاقا من هذا المفهوم تصور رادكليف براون أنه كما أن للجسم الإنساني بناء، أو تركيبا متكاملا، فإن المجتمع أيضا له تركيب أو بناء اجتماعي يتكون من «الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررة[5]» هذا ويرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها، بمعنى أن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع معين هي التي تكون ذلك البناء وتحاط عل كيانه. ففي مقالة عن «البناء الاجتماعي» يوضح رادكليف براون

أنه يندرج تحت هذا المفهوم كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين شخص وآخر، كما يدخل أيضا التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب أدوارهم الاجتماعية» (مرجع 17 ص 5). ويستطرد رادكليف براون القول موضحا: «إن الحقيقة العينية التي نهتم بها في دراستنا للبناء الاجتماعي، هي تلك الفئة من العلاقات القائمة بالفعل في لحظة معينة بالذات من الزمان، والتي تربط بين جماعة معينة من الناس، فملاحظاتنا المباشرة تنصب في الواقع على مثل هذه الحقائق، ولو أنها ليست هي الشيء الذي نحاول أن نصفه في كل تفاصيله ودقائقه. فالعلم (من حيث هو متميز عن التاريخ أو تراجم حياة الأفراد) لا يهتم بالجزئي أو بالشيء الفريد وإنما يهتم فقط بالعام، أي بالأنواع، وبالأحداث التي يتكرر وقوعها. فالعلاقات القائمة بين أ، ب، ج مثلا، وكذلك سلوك د، ه كلها أمور قد ندونها في مذكراتنا أثناء الدراسة الحقلية. ثم نستخدمها كأمثلة للوصف العام. ولكن الذي نحتاج إليه للأغراض العلمية هو دراسة صورة البناء، فإذا لاحظت مثلا في إحدى القبائل الأسترالية عدة حالات لنوع السلوك القائم بين الخال وابن الأخت، فإنني أفعل هذا لكي أسجل بكل دقة الصورة العامة أو السوية لهذه العلاقة مجردة من كل تغايرات الأمثلة الجزئية رغم إدخال هذه الاختلافات موضع الاعتبار.

وهذا التمييز بين البناء من حيث هو حقيقة عينية موجودة بالفعل يمكن ملاحظتها مباشرة، وبين الصورة البنائية-بالشكل الذي يصفه لنا الباحث الحقلي-يمكن توضيحه إذا نظرنا إلى استمرار البناء الاجتماعي خلال الزمن. فاستمرار هذا البناء ليس استمرارا استاتيكيا كاستمرار مبنى من المباني، وإنما هو استمرار ديناميكي يشبه استمرار البناء العضوي للجسم الحي. فالكائن العضوي يتجدد بناؤه باستمرار طيلة حياته، وكذلك الحياة الاجتماعية تتجدد باستمرار البناء الاجتماعي». (مرجع 17 ص 5).

وفي معرض المقارنة[6] بين مالينوفسكي ورادكليف براون ربما يمكن القول: بأنه إذا كان السؤال الرئيس عند مالينوفسكي، الذي حاول الإجابة عليه في سلسلة من الكتابات عن أهالي جزر التروبرياند في شرق غينيا الجديدة، هو كيف تعمل مجموعة من العادات، والتقاليد، والنظم الاجتماعية، لتفي بالاحتياجات الجسمية والنفسية للأفراد، فإن رادكليف براون قد

وجه بحوثه في جزر الاندمان نحو مسألة تماسك النظام الاجتماعي، أي كيف يمكن الحفاظ على التضامن والترابط بين مكونات الكيان أو البناء الخاص بمجتمع معين ؟. وبالتالي، فقد رفض كلاهما فكرة تجزئة عناصر الثقافة، أو مكونات البناء الاجتماعي إلى وحدات صغيرة يعمل الباحث على تقصي تاريخ منشئهما وانتشارها، أو تطورها عبر الزمان أو المكان، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون وقد تطلب هذا المنطلق النظري الاتصال المباشر بالثقافات موضع الدراسة من خلال منهج الدراسة الحقلية لوصفها في حالتها الراهنة، أو الآنية، والذي كان لمالينوفسكي الفضل- وربما أكثر من رادكليف براون-في طرحه وتدعيمه. وفي أعقاب نشر كل من مالينوفسكي ورادكليف براون لأعمالهما، وجد اتجاههما البنائي الوظيفي في دراسة الثقافات الإنسانية قبولا واسعا، خاصة في وقت بدأت المدرسة التطورية تفقد أتباعها ومؤيديها، وكذلك عجزت المدارس الانتشارية عن أن تجد الكثير من التأييد في غيبة البرهان على صدق فروضها وبسبب الرغبة، خاصة من قبل الإدارات الحكومية الممولة للبحوث، والجمعيات المدرسية أيضا في أولوية الحاجة لدراسة ثقافات الشعوب المستعمرة. أعطى ذلك الاتجاه البنائي الوظيفي دفعة قوية، وانتشارا سريعا في أوروبا وأمريكا على حد سواء، خاصة بعد أن أثر مالينوفسكي في عقول طلاب جامعة ييل Yale خلال خمس سنوات (1939- 1944) بمحاضراته عن قواعد المنهج الحقلي، كما كان لرادكليف براون تأثير على الأمريكيين خلال فترة تدريسه بجامعة شيكاغو من عام 1931- 1937.

وبصفة عامة، وكأحد نتائج الاتجاه البنائي الوظيفي الهامة نجد حركة واسعة بين الأنثروبولوجيين للخروج من أوروبا في الثلاثينات والأربعينات لأجراء دراسات حقلية في أماكن متعددة من المستعمرات، لجمع مادة أولية لوصف وتحليل الثقافات في سياقها الواقعي. وقد نتج عن ذلك العديد من الكتابات الوصفية والتحليلية للقبائل والمجتمعات المحلية الصغيرة بالمستعمرات الأوروبية في آسيا وأفريقيا، الأمر الذي أثرى الأثنولوجيا بمادة أولية جمعت بطريقة منهجية تفوق ولا شك تلك المعلومات التي كان قد جمعها الرحالة والمستكشفون في القرون السابقة. ولعل من بين الإسهامات التي أتت بها المدرسة البنائية الوظيفية هو تأكيد خاصية نسبية

الثقافة الإنسانية، الأمر الذي ساعد على تقويض دعائم فكرة العنصرية والتعالي الغربيتين، حيث أوضح التحليل البنائي والوظيفي للمجتمعات البدائية أن الثقافة أسلوب حياة له مقوماته العقلانية، كما يعكس مواءمة مقبولة بين الناس والبيئة والاحتياجات الفردية.

و بصدد دراسة استخدام مصطلح «المجتمعات البدائية»[7] ربما تجدر الإشارة هنا إلى ما ذكره الأنثروبولوجي البريطاني الشهير، إيفانز-بريتشارد من أن كلمة بدائي هي في حقيقة الأمر اختيار غير موفق لوصف المجتمعات المنعزلة غير الأوروبية، والواقعة تحت طائلة الاستعمار الغربي، إلا أنها أصبحت اصطلاحا واسع الانتشار إلى حد لا يمكن تجنبه. وعلى أية حال يستخدم الأنثروبولوجيون هذا الاصطلاح ليشيروا إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية. وتتصف المجتمعات البدائية عادة ببساطة الفنون والأدوات، والنظم الاقتصادية وقلة التخصص في الوظائف الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات الأوروبية. إلى جانب ذلك يضيف بعض الأنثروبولوجيين بعض المقاييس والمعايير الأخرى مثل عدم وجود تراث مكتوب، وبالتالي عدم وجود أي فن متقدم أو علم لاهوتي (ديني) منهجي منظم (مرجع رقم 13 ص 14).

لقد سبق أن أوضحنا في الفصلين السابقين كيف أن فكرة دراسة المجتمعات البدائية قد جذبت انتباه المشتغلين بدراسة النظم الاجتماعية منذ القرن الثامن عشر. فقد نظر إليها الفلاسفة على أنها تمثل الحالة الطبيعية التي ظنوا أن الإنسان كان يعيشها قبل أن يظهر نظام الحكومة المدنية. اهتم بها بعد ذلك علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر لاعتقادهم أنها تقدم لهم الدلائل والشواهد التي تساعدهم في البحث عن أصول النظم الاجتماعية، وتتبع مراحل تطورها (مرجع 13 ص 15). أما الأنثروبولوجيون في القرن العشرين-وخاصة الوظيفيون-فقد وجدوا في المجتمعات البدائية أنسب أشكال الحياة الاجتماعية التي تساعد على دراسة النظم الاجتماعية كأجزاء مترابطة في النسق الاجتماعي.

كذلك يسهل في هذه المجتمعات القيام بالملاحظة المباشرة لوقائع الحياة اليومية، والوقوف على ترابط النظم الاجتماعية بعضها مع بعض في صورة متكاملة. ولعل من الأسباب التي جعلت أنثروبولوجيا الربع الأول من القرن

العشرين تركز أيضا على هذا النوع من المجتمعات دون غيره، هو تعرضها للتغير واحتمال الاندثار السريع لملامح الثقافة البدائية، نتيجة تعرض هذه المجتمعات إلى الاحتكاك الثقافي بالعالم الغربي (مرجع 13 ص 16).

رغم التبريرات والأسباب اللتين قدمها إيفانز بريتشارد لاختيار المجتمعات والثقافات البدائية كمجال دراسي وحقل عملي للأثنولوجيا، فقد ربط الكثيرون بين هذا الاختيار وبين أيدلوجية الأهداف الاستعمارية لدول أوروبا الغربية، وأوضحوا أن الصلة بين الأثنولوجيا والاستعمار التي بدأت منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر لم تنته، وذلك لارتباطها الوثيق بسياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات البريطانية بصفة خاصة. فقد قامت هذه السياسة على أساس دعم فكرة التطور التدريجي أو البطيء للمجتمعات الواقعة تحت الاستعمار، الأمر الذي يدعو إلى بقاء الأنظمة السياسية التقليدية في تلك المجتمعات على الحال التي هي عليه وبالقدر الذي يسمح لسلطات الاحتلال بمباشرة إدارة هذه المستعمرات واستغلال مواردها دون عناء. ويؤخذ على الوظيفيين الإنجليز تأييدهم هذه السياسة، لأنها تتضمن- من وجهة نظرهم-استمرار الحياة التقليدية لشعوب المستعمرات والتي كانوا قد تعاطفوا معها، ووجدوا فيها مجالا طيبا للدراسة الأنثروبولوجية الحقلية التي شجعتها ومولتها الحكومة البريطانية. وعلى المستويين النظري والمنهجي، فقد رأى البعض قصورا كبيرا في المدرسة البنائية الوظيفية يتمثل في أن الدراسات المزامنة قد أغفلت أو على الأقل قللت من أهمية دراسة وتحليل ظاهرة التغير التي توجد في كل المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة. لهذا رأى كثير من الباحثين أن أعمال الوظيفيين تتضمن وصفا للمجتمعات البدائية، و كأنها في حالة ثبات واستقرار دائمين، وهذا أمر يتنافى مع طبائع الأشياء وأمور الحياة. ويذكر الذين يدافعون عن اتجاهات الوظيفيين أنهم لم يهملوا في حقيقة الأمر دراسات التغير في حد ذاتها، وإنما وجدوا أن دراسة تاريخ النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية لن يساعد الباحث على فهم الوظائف الفعلية لتلك النظم أو الترابط القائم بين بعضها البعض (مرجع 183 ص 53).

فقد ذكر مالينوفسكي في كتابه «ديناميكيات التغير الثقافي» الذي نشر بعد وفاته، أن دراسة التغير الثقافي لا تستلزم التأويل التاريخي، لأنها في

الحقيقة تتضمن مقارنة بين ثقافتين تسودان مجتمعين مختلفين، وفي فترتين زمنيتين مختلفتين أيضا، الأمر الذي لا يدعو إلى ضرورة تتبع الأحداث والظواهر الثقافية عبر الزمن. فالاتجاه الوظيفي لدراسة التغير الثقافي أو الاجتماعي-في رأي مالينوفسكي-يقوم على افتراض وقت محدد، أو فترة معينة لتكون بمثابة نقطة صفر، وفاصل زمني بين فترتين مختلفتين لكل منهما ثقافة خاصة، وبهذا تتم المقارنة بين الأوضاع التي كانت سائدة قبل الخط الفاصل أو نقطة الصفر والأوضاع القائمة بعدها. وبهذه الطريقة يتسنى للباحث الأثنولوجي دراسة كل ثقافة في إطارها التكاملي وكيانها المستقل وفترتها الزمنية الخاصة بها (مرجع 158 ص 14- 26).

وفي مجال منهج الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية للمجتمعات البدائية، نود الإشارة أولا إلى أنه قد سبق أن ذكرنا أن الأثنولوجيا كانت قد اعتمدت في نشأتها النظرية، واستقلالها الأكاديمي على معلومات ومادة مستقاتين من مصادر ثانوية. بمعنى أن الباحثين الأنثروبولوجيين لم يقوموا أنفسهم بإجراء الملاحظة أو المشاهدة لما وصفوه من سلوك. وربما كان الاستثناء الوحيد لذلك هو لويس مورجان الذي كان بحكم طبيعة عمله كرجل قانون بين قبائل الأيركو الهندية قد تهيأت له الفرصة للملاحظة، والتحدث مع أفراد القبيلة. وعلى عكس التطوريين فإن اهتمام الوظيفيين البالغ بإظهار الترابط بين الأشياء كلها بداخل ثقافة معينة قد تطلب ضرورة الملاحظة المباشرة عن طريق الدراسات الحقلية. التي سبق أن بدأت أهميتها تتضح في عام 1898 م عندما قامت بعثة جامعة كمبردج البريطانية بدراسة منطقة مضايق توريس في المحيط الهادي كما ذكرنا في الفصل السابق. هذا وقد ساعد مالينوفسكي على تطوير الدراسة الحقلية ووضع أسسها المنهجية في ضوء دراساته العميقة في جزر التروبرياند التي ذهب إليها قبل الحرب العالمية الأولى، ومكث هناك حتى نهايتها حوالي (أربع سنوات) وبذلك ضرب مالينوفسكي الرقم القياسي للفترة الزمنية المتواصلة التي يمكن أن يقضيها الباحث الأنثروبولوجي في المجتمع موضع الدراسة. تعلم مالينوفسكي لغة سكان هذه الجزر وعاش نفس نمط معيشتهم، مما ساعده على التعمق في فهم ثقافتهم وتحليل مكوناتها والربط بينها. قضى مالينوفسكي معظم أوقاته يؤلف ويكتب المقالات عن تجربته الحقلية ونتائج

دراسته التي تضمنت وصفا وتحليلا للأحوال الاقتصادية وأشكال الضبط الاجتماعي ونظم الزواج وعلاقات القرابة عند سكان جزر التروبرياند إلى جانب السحر والدين والطقوس عندهم.

نشر مالينوفسكي في عام 1922 كتابه المشهور «بحارة غرب المحيط الهادي الجسورونArgonauts of Western Pacific» ووضع فيه أسس وقواعد الدراسة الحقلية ومتطلباتها. إن القارئ لمقدمة هذا الكتاب ليستمتع حقا بوصف مالينوفسكي للظروف التي أحاطت بإجراء الدراسة، شارحا بأسلوب واضح، وممتع وقائع خبرته، ومستخلصا مسائل منهجية، وأساسية للدراسة الحقلية. إن قيمة الدراسة الحقلية-في رأيه-تكمن في أن يتفهم الباحث الأثنوجرافي بعمق كيف ينظر الأهالي إلى العالم المحيط بهم وكيف يتعاملون معه (مرجع 158 ص 25). ويمكن أن نقدم فيما يلي بعض أساسيات منهج الدراسة الحقلية وذلك على النحو التالي: أ-يؤكد مالينوفسكي أنه لا يمكن الوصول إلى فهم عميق ودراسة مركزة وشاملة لثقافة جماعة ما، ما لم يقم الباحث بالاتصال المباشر والمعاشرة اليومية لسكان المجتمع موضع الدراسة. ولا يكفي أن يذهب الباحث إلى منطقة الدراسة كزائر ثم يعاود زياراته إلى القبيلة أو الأفراد الذين يصف حياتهم بل يجب عل الباحث أن يندمج مع الجماعة التي يدرسها اندماجا كليا، ويعيش حياتهم بقدر الإمكان بحيث يستطيع ملاحظة مظاهر نشاطهم اليومي، ويتابع حياة الجماعة من داخل الجماعة وليس من خارجها. و يقترح مالينوفسكي أنه لابد من أن يقضي الباحث عاما كاملا على الأقل في مجتمع الدراسة حتى يتسنى له ملاحظة وتسجيل أوجه نشاط الجماعة في الفصول المختلفة وعلى مدار السنة (مرجع 127 ص 333).

ب-يوصي مالينوفسكي بتعليم الباحث الأنثروبولوجي لغة المجتمع موضع الدراسة، لأن الاستعانة بالمترجمين لا تساعد الباحث كثيرا في تكوين علاقات شخصية مع أفراد الجماعة في المجتمع موضع الدراسة، كما أنه قد يغيب عن الباحث أيضا فهم الكثير نتيجة للصلة بين اللغة والثقافة، الأمر الذي لا يستطيع الحصول عليه عن طريق الترجمة، خاصة أن معرفة المترجمين للغات الأجنبية تكو ن غالبا محدودة (مرجع 127 ص 333).

ج-يؤكد مالينوفسكي أن إقامة الباحث الأنثروبولوجي بمجتمع الدراسة،

وتعلم لغة سكان المجتمع أمران ضروريان لأنهما يساعدان على ما أسماه «الملاحظة بالمشاركة» وهي طريقة جمع المادة عن طريق الاشتراك في الأنشطة اليومية لسكان المجتمع موضع الدراسة، بمعنى ألا يقف الباحث موقف المشاهد عن بعد، وإنما يلجأ إلى المشاركة الفعلية فيما يقوم به الأفراد في المناسبات المتعددة والمجالات المختلفة التي تشكل أساسا جوهريا في فهم الثقافة، فالباحث في رأي مالينوفسكي لا يمكنه الوصول إلى حقيقة المعاني الرمزية أو الضمنية لسلوك معين في مناسبة خاصة. دون أن يكون له فرصة الجمع بين الملاحظة والمشاركة في نفس الوقت. (مرجع 127 ص 333).

وبعد هذا العرض الموجز لجوهر الاتجاه البنائي الوظيفي، وبعض قواعد منهج الدراسة، يمكن القول أن عشرينات وثلاثينات القرن العشرين قد نقلت الأثنولوجيا من إطارها التقليدي القديم إلى منطلقها التجريبي الحديث. فالممارسة الميدانية التي ركز عليها الوظيفيون قد أعطت مفهوما جديدا لدراسة المجتمعات البدائية، إذ هدفت إلى فهم حياة هذه المجتمعات كما هي من الداخل، وليس بقصد تصوير أو إعادة تركيب الأشكال الأولية للنظم الاجتماعية. كما جاء في فكر المنهج التاريخي في دراسة الثقافات الإنسانية. بذلك انتزع الوظيفيون الأثنولوجيا من منهج إعادة تركيب التاريخ الذي يقوم على أساس من الحدس والتأويل الظني، وأدخلوها في إطار الوصف والتحليل للحاضر والواقع الذي يستند على المشاهدة والمقارنة. فالباحث-على عكس الوضع في القرن التاسع عشر-أصبح جامعا للمادة ومحللا ومنظرا لها في نفس الوقت. بهذا أحدثت المدرسة الوظيفية تطورا كبيرا في المنهج والنظرة التحليلية لثقافات المجتمعات البدائية.

لقد ساد هذا الاتجاه إلى الدراسة الميدانية في إنجلترا آنذاك وكان لكتابات مالينوفسكي-في الحقيقة-أثرها الكبير في جذب عدد كبير من الدارسين «من مختلف التخصصات» إلى مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، التي اتخذها مالينوفسكي مركزا له خلال الفترة من 1924 إلى 1938. كما نتج عن ذلك أن خرج عدد لا بأس به من هؤلاء الدارسين إلى العمل الحقلي في جزر نائية عن أوروبا، وفي المحيط الأطلسي بصفة خاصة، نتيجة جهودهم الميدانية، دراسات قيمة نذكر من بينها دراسة رايموند

فيرث الشهيرة «نحن أهل تيكوبيا 1936 (We the tikopia). واستمر الاهتمام بالدراسات الحقلية للمجتمعات البدائية وفق تعاليم مالينوفسكي قائما حتى خلال سنوات الحرب العالمية الثانية، إلى أن استطاع رادكليف براون أن يسيطر على الفكر الأنثروبولوجي الإنجليزي، وأن يوجهه بعيدا عن العمل الأثنوجرافي الميداني إلى الفكر النظري في إطار التحليل البنائي للعلاقات الاجتماعية داخل مجتمع الدراسة. وهكذا انتقل التوجيه الأنثروبولوجي بإنجلترا من لندن إلى أكسفورد حيث تركز أصحاب المدرسة البنائية مثل إيفانز بريتشارد ومايرفورتس وعلى رأسهم رادكليف-براون الذي تولى منصب الأستاذية بجامعة أكسفورد في عام 1937.

ونتيجة لذلك، بدأ الأنثروبولوجيون الاجتماعيون يهتمون بمسائل جديدة مثل دراسات القرابة والنظم السياسية بصفة خاصة، وفي نقل العمل الحقلي من المحيط الهادي إلى أفريقيا. ومن الجدير بالذكر هنا أنه ظهرت في عام 1940 ثلاثة أعمال لها أهميتها في توجيه الفكر والدراسة الأنثروبولوجية في إنجلترا خلال فترة ما بعد الحرب. أولها كتاب «الأنساق السياسية الأفريقية» African Political Systems، الذي ألفه مايرنويتس وإيفانز-بريتشارد، وقدم له رادكليف براون، وثانيهما وثالثهما كتابا إيفانز-بريتشارد عن «النوير» The Nuer والنسق السياسي عند الأنيوك The Political System of the Anuak(مرجع 147 ص 84). وترجع أهمية تلك الأعمال إلى أنها تناولت موضوعات جديدة مثل دراسة الأنساق السياسية لمجتمعات ليس لديها حكومة مركزية مثل السودان الإنجليزي المصري حينذاك. كما كشفت تلك الأعمال أوجها جديدة للأنساق السياسية الانقسامية والتي حللت أيضا العلاقات القرابية بتلك المجتمعات وذلك على مستوى العلاقات الشخصية. إن هذه الدراسات-في مجملها-قد وضعت أساسيات الدراسات الحقلية للأنثروبولوجيين الإنجليز بمجتمعات أفريقيا خلال عقد الخمسينات (مرجع 147 ص 84- 85).

- الاتجاه التاريخي-النفسي:

ازدهر الاتجاه البنائي-الوظيفي في أوروبا وخاصة بريطانيا، كما وجد اتباعا له في بعض الجامعات الأمريكية كما رأينا. أما الاتجاه التاريخي

التجزيئي الذي دعا إليه بواز ونشأت في إطاره الأثنولوجيا الأمريكية، فقد بدأ يتعدل ويتجه في مسارات جديدة وذلك على يد عدد من تلاميذ بواز، فهناك من طرح فكرة توسيع مفهوم التاريخ، وهناك من تأثر بما يجري في ميدان علم النفس وخاصة على أيدي سيجموند فرويد S.Freud(1856-1939) وتلاميذه، ورأوا إمكانية فهم الثقافة عن طريق التاريخ إلى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس وطرقه التحليلية. وبرز أثر ذلك اتجاه نحو الكشف عن التشكيلات أو الأنماط الثقافية عند الشعوب أو الجماعات الإنسانية.

فمن ناحية النظرة المعدلة لاستخدام التاريخ في الدراسات الاثنولوجية، نجد أن الأمريكي الفرد كوبر (1876- 1960م) قد رأى أن التاريخ لا يعني فقط دراسة تتابع الظواهر والأحداث في الزمن، كما فهمه الوظيفيون، وإنما يهدف في النهاية إلى إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة، وبهذا يمكن استخدام التاريخ في دراسة الوقائع والأحداث الجارية في مجتمع معين. وعلى أساس هذا التوسع في مفهوم التاريخ عند كروبر باعتباره منهجا يأخذ في الاعتبار عنصري الزمان والمكان، تصبح الأثنولوجيا دراسة تاريخية في المقام الأول ويكون هدفها هو التمييز بين النماذج أو الأنماط الثقافية التي يمكن استخلاصها من الدراسة المقارنة للشعوب.

وبالرغم من محاولة كروبر توسيع مضمون المنهج التاريخي إلا أن البعض الآخر من تلاميذ بواز وفي مقدمتهم روث بنيديكت R.Benedict (1887-1948 م) قد وجدوا أن التاريخ وحده لا يكفي لتفسير الثقافة، وذلك أنها-في تصورهم-مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمن وخلال التاريخ، والتجربة السيكولوجية، وأن أية سمة من السمات الثقافية تضم بذلك مزيجا من النشاط السيكولوجي والثقافي بالنسبة لبيئة معينة (مرجع 6 ص 227)، وكان من نتيجة ذلك أنهم لجؤوا إلى الاستعانة بمفاهيم علم النفس. وقد كانت دراسة بنيدكت المشهورة[8] «أنماط الثقافة» (1932 م) Patterns of Culture بداية لبلورة هذا الاتجاه التاريخي النفسي لدراسة الثقافات. فقد أوضحت في هذا الكتاب ضرورة النظر إلى الثقافات في صورتها أو تشكيلها الإجمالي. فكل ثقافة في نظر الباحثة روث بنيدكت ترتكز حول مبدأ أساسي أو محور رئيس يعطيها نمطا أو تشكيلا خاصا بها

ومميزا لها عن غيرها من الثقافات. وقد قامت بنيديكت بإجراء دراسة مقارنة لعدة ثقافات بدائية حيث أوضحت العلاقات القائمة بين «الصيغة الثقافية العامة ومظاهر الشخصية، كما تنعكس لدى الأفراد في تلك المجتمعات (مرجع 127 ص 302). وربما تجدر الإشارة هنا إلى أنه بينما «بدأ مالينوفسكي نظرته للثقافة من الفرد، واعتبر الظواهر الثقافية مشتقات من الحاجات الفردية، بدأت روث بنديكت من «الصيغ الثقافية» واعتبرت السلوك الفردي مجرد اتفاق وتواؤم مع التعاليم، والمثل والقيم، والاتجاهات الثقافية الموجودة بالفعل»(مرجع 6 ص 239).

إن محاولة الاستعانة بمفاهيم علم النفس في مجال الدراسات الاثنولوجية ليست بالأمر الجديد في حقيقة الأمر، إذ أنها كانت قد طرحت إبان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عندما لجأ البعض إلى الاستبطان للتعرف على أصل السمات الثقافية ونشأتها وخاصة في مجال دراسات الظواهر الدينية والسحر والأساطير. إلا أن هذا الاتجاه لم يزدهر خاصة تحت تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي رأت أن الظواهر الاجتماعية لا بد وأن تفسر في حدود علم الاجتماع، لا علم النفس كما جاء في كتابات دوركايم وخاصة في كتابه الشهير عن قواعد المنهج في علم الاجتماع. ورغم استمرار الاعتراض لدى كثير من الأثنولوجيين في أمريكا والأنثروبولوجيين الاجتماعيين في إنجلترا على استخدام علم النفس لتفسير الثقافة أو الظواهر الاجتماعية، فقد وجد هذا الاتجاه التاريخي-النفسي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين فرصة طيبة للازدهار بسبب انتشار نظريات التحليل النفسي، ودراسات الشخصية خاصة وقد استعان بعض الأنثروبولوجيين بالمفاهيم النفسية التي قدمتها مدرسة سيجموند فرويد بصدد تحليل العلاقات القائمة بين الثقافة والفرد وتأثير كل منهما على الآخر.

وربما كان من أهم الموضوعات التي ركز عليها الأثنولوجيون النفسيون، دراسة التميز بين الجماعات والثقافات تبعا للخصائص النفسية السائدة فيها. وظهر نتيجة لذلك عدد من الدراسات التي عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية الذي يهدف إلى تحليل وتفسير المقومات النفسية الرئيسة التي يتميز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى. وقد ازدهرت هذه

الدراسات لارتباطها بالدعاية وأحداث الحرب العالمية الثانية، وظهرت عدة مؤلفات عن الشعوب المشتركة في الحرب، خاصة اليابان. ولم يقتصر الأمر عند حد الدراسة النظرية وإنما شمل أيضا إمكانية توظيف المادة الأنثروبولوجية لأغراض عملية (مرجع 127 ص 302).

ولعل من أهم الممارسات التطبيقية في هذا المجال دراسة روث بنيدكت بعنوان «زهرة الكريزتتم والسيف» (1946) The Chrsyanthenum and the Sword وهي تمثل دراسة الثقافة والشخصية اليابانية. وقد كان لهذه الدراسة [9] قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية نحو استسلام المحاربين اليابانيين في المحيط الهادي. فبناء على ما أوضحته هذه الدراسة عن أهمية الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية، واحترام الجنود الشديد للسلطة الحاكمة في شخص الإمبراطور، ومدى ولائهم له أبقت الحكومة الأمريكية على مركز الإمبراطور وأيقنت أنه من الحكمة أن يصدر الإمبراطور الياباني تعليمات الاستسلام لجنوده الذين كانوا يحاربون في جنوب شرق آسيا، وبهذا تم تفادي حقن كثير من الدماء التي كان من الممكن أن تسيل فيما لو طلبت القوات الأمريكية النازية من الجنود اليابانيين الاستسلام. أوضحت الدراسة أن الجنود اليابانيين كانوا سيرفضون قطعا الاستسلام، ويستمرون في القتال حتى الموت ولكن تحت تأثير مبادئ الطاعة والولاء التقليدي للإمبراطور خضع هؤلاء الجنود لتعليماته (مرجع 127 ص 510).

كذلك نجد بعض كتابات الأنثروبولوجيا خلال الثلاثينات والأربعينات، قد تناولت العنصرية ونقدتها، وذلك في مواجهة محاولات أدولف هتلر A.Hitler (1889- 1945). العنصر الألماني من العناصر الدخيلة، وخلق نوع من البشر يتميز عن السلالات الأخرى في القدرات العقلية والجسمية. ونتيجة لذلك أخذت مسألة السلالات والعناصر البشرية مكانا مميزا في الدراسات الأثنولوجية في ذلك الوقت، بسبب الأحداث السياسية التي كانت واقعة حينذاك.

وفي الوقت نفسه ظهرت مدرسة ثقافية نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان من روادها كلايد كلوكهونC.Kluchohn (1905-1960) ومرجريت ميد، كما اشترك بعض علماء النفس مع الأثنولوجيين في إجراء دراسات وتحليلات مشتركة. نذكر منها مثلا العالم النفسي أبرام كاردنر A.Kardner

الذي اشترك مع الباحث الأمريكي رالف لينتون (1893- 1953 م) وغيره خلال الثلاثينات من القرن العشرين في طرح مفهوم بناء الشخصية الأساسي الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية، التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة (مرجع 6 ص 238). ركّز كاردنر على ما أسماه بالمنظمات أو النظم الأولية، التي ترتبط بتربية الأطفال في سنواتهم الأولى والتي تختلف من ثقافة إلى أخرى[10]. ويفترض كاردنر أنه نتيجة لاشتراك مجموعة من الناس في نوع معين من النشأة والتربية خلال مرحلة طفولتهم، تسود سمات شخصية مشتركة بينهم عندما يكبرون، وترتبط هذه الصفات بالتشكيل النهائي للثقافة السائدة بين هؤلاء الأفراد. ومع أن النمط أو التشكيل الثقافي السائد لا يمكن أن يزيد أو يقلل من وجود الفوارق الفردية في نطاق الثقافة الواحدة، إلا أن العلاقة بين الأنماط الثقافية والشخصية الفردية والتأثيرات المتبادلة بينهما أمر لا يجب إهماله في حالة حراسة الثقافات الإنسانية (مرجع 127 ص 303- 304)، انظر كذلك مرجع 126).

وكما كان الحال بصدد الترابط والحوار اللذين كانا قائمين بين الاتجاه البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا، والاتجاه الوظيفي أيضا في علم الاجتماع، نجد أن حوارا وترابطا آخر قد شمل الأنثروبولوجيا وعلم النفس. نذكر مثلا أن مالينوفسكي اهتم بكتابات فرويد، وفحص نظريته عن المحرمات الجنسية في إطار المادة الحقلية التي كان قد جمعها من جزيرة الروبرياند. وفي هذا الصدد خالف مالينوفسكي تفسير فرويد لعلاقة الابن بالأم وغيرته من الأب في إطار ما أسماه بعقدة أوديب[11]. وقدم بدلا عنها تفسيرا وظيفيا. فالمحرمات الجنسية التي توجد في كل المجتمعات الإنسانية، تمثل وسيلة يستطيع المجتمع من خلالها تنظيم العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء من الأقارب في العائلة الواحدة، ومن هذه العائلة والأقارب الآخرين على اختلاف درجات القرابة. إن تحريم العلاقات الجنسية بين الأفراد المكونين للعائلة النووية (الأم والأبناء، والاخوة والأخوات) يمنع في نظر مالينوفسكي ما قد ينشأ من صراعات داخلية بسبب الغيرة والتنافس، الأمر الذي يفكك أواصر الأسرة ويهدم كيانها وبالتالي يضعف المجتمع ككل ويهدد تماسكه (مرجع 127).

لقد عرضنا في هذا الفصل لثلاثة اتجاهات رئيسة، تبلورت وسادت خلال العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، وذلك كرد فعل على نواقص النظرية التطورية، وبتأثير المناخ الفكري العام والأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة خاصة في الغرب، وكذلك التطورات التي حدثت أيضا في موضوعات ومناهج، العلوم بصفة عامة، والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة. ومما هو جدير بالذكر أن تلك الاتجاهات المشار إليها لم تنشأ الواحدة بعد الأخرى على النحو الذي عرضناه، أو أن هناك تواريخ معينة، تحدد قيام أي اتجاه، وذلك لأن تلك الاتجاهات جميعها قد نشأت وتطورت وتبلورت خلال فترة الثلاثين أو الأربعين عاما الأولى من القرن العشرين، وحتى انتهاء الحرب العالمية الثانية على وجه التقريب، الأمر الذي يجعلنا نخصص الفصل التالي للحديث عما أسماه الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر أيزيك وولف E.Wolf «بالأنثروبولوجيا الجديدة» New Anthropology التي بدأت تظهر وتتطوّر عقب الحرب العالمية الثانية حتى الوقت الحاضر(منتصف الثمانينات).

وقبل أن ننتقل إلى هذا الفصل الجديد من تاريخ عالم الإنسان يجب ألا يغفل عن بالنا أن ما قدمناه هنا من اتجاهات أنثروبولوجية (أو أثنولوجية بمعنى أدق) قد استمدت مقولاتها الرئيسة وبلورت مفاهيمها بتأثير رافدين فكريين رئيسين من أوروبا، أحدهما من ألمانيا والآخر من فرنسا، وإن كان للأخذ في حقيقة الأمر بالتأثير الأكبر والأعم. ففي ألمانيا، برز اتجاه جمع بين الجدلية الفلسفية والنظرة الواقعية في إطار الدعوة إلى إعادة بناء المجتمع الألماني، وربما المجتمع الأوروبي الغربي بصفة عامة، كانت هناك فلسفة اجتماعية متعددة الجوانب ومن بينها أعمال كارل ماركسK.Marx (1883- 1818) إلا انه كان لمدرسة فرانكفورت التأثير الأقوى في بلورة نوع من الفلسفة النقدية، خاصة خلال الثلاثينات والأربعينات وخاصة في إطار أفكار ماركس وهوركهايمر والحوار الذي قام بينه وبين الفيلسوف الألماني هربرت ماركيوز. فقد دعا ماركيوز في كتابه الشهير «العقل والثورة»[12] إلى إبراز دور العقل القوي في حياة الإنسان وبذلك نقد الاتجاه التقليدي المحافظ في تحديد إمكانيات الفرد في المجتمع، وقد توافقت تلك النظرة وهذا الاتجاه «البرجماتي» كما عرف مع ما قدمه جون ديوي في كتاباته الأدبية

كما سبق أن أشرنا في بداية هذا الفصل. فالإنسان في نظر مدرسة فرانكفورت النقدية له وجوده، ولديه إمكاناته وطاقاته، التي يجب أن تكون محورا لإعادة بناء المجتمع البشري، وأن ينظر إلى هذا الكائن على أنه قادر على إدارة أموره بنفسه، وبطريقة خلاقة يعتريها أجواء تجمع بين المثالية والواقعية (مرجع 87 ص 561).

وفي إطار الفكر الأنثروبولوجي يمكن القول بأن هذا الاتجاه قد وجد صداه وتطوره في أطر ومفاهيم جديدة سنشير إليها فيما بعد عندما نتحدث عن «الاتجاهات الراديكالية» التي سادت خلال الستينات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ففي مجال الأنثروبولوجيا، نجد أن النزعة القومية والدعوة العنصرية الجرمانية، قد ساعدتا خاصة في سنوات ما قبل الحرب العالمية الثانية، في أداء عدة دراسات في السلالات وتصنيفها وربطها بالحضارات الإنسانية. كذلك كان التأثير الألماني واضحا في مدارس الانتشار الثقافي كما سبق أن أشرنا. أما عن الرافد الفرنسي نود الإشارة إلى أن الكتاب العرب قد تناولوا الفكر الاجتماعي الفرنسي وخاصة المدرسة الدوركايمية بالعرض والتحليل المسهب. وينظر كثير من مؤرخي الأنثروبولوجيا إلى أميل دوركيم على أنه عالم اجتماع وعالم أنثروبولوجيا في نفس الوقت، وأن دورية الحولية الاجتماعية الشهيرة، التي سبقت الإشارة إليها، قد تضمنت أبحاثا اجتماعية وأثنولوجية لعبت دورا كبيرا في إثراء الحوار بين الأفكار والاتجاهات السوسيولوجية والأثنولوجية، سواء ما كان منها فرنسيا أو ألمانيا أو بريطانيا. ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى ما جاء في كتاب جان بوارييه عن وضع الأثنولوجيا الفرنسية خلال هذه الحقبة من القرن العشرين، والتي كانت لها تأثيراتها على الاتجاهات الاثنولوجية الثلاثة المشار إليها مسبقا. ويضع بوارييه عام 1930 حدا فاصلا بين فترتين مميزتين، فهو يرى أن الفكر الفرنسي قبل هذا التاريخ، قد تبلور أساسا حول أفكار وأعمال أربع شخصيات رئيسة[13] وهي ايميل دوركيم، و س بوجلية C.Beuglee، ولوسيان ليفي بريل L.Levy Brule (1857-1939)ومارسيل موسى الذين كانوا فلاسفة نظريين بمعنى الكلمة.

ومع ذلك فان كتاب ليفي بريل [14] «عن العقلية البدائية»(1922) La Mentalite Primitive وبحث موسى بعنوان «مقال عن آلهة: صورة قديمة

للتبادل [15] (1925) L.Essai Sur Le don Forme archaique de L‘echange هما في حقيقة الأمر مؤلفان أثنوجرافيان من الدرجة الأولى وان كانا قد اعتمدا على مادة حقلية سبق جمعها من المجتمعات البدائية.

وبالرغم من وجود عدة مدونات أثنولوجية كتبت من خلال الثلاثة عقود الأولى من القرن العشرين، إلا أن مؤلفيها لم يكونوا أثنولوجيين متخصصين، وإنما كانوا إداريين بالمستعمرات الفرنسية، أو رحالة أو مبشرين في أغلب الأحوال. ولهذا جاءت مادتهم ناقصة، سيئة العرض، عديمة المنهج أحيانا، ومتحيزة التفسير. ومع ذلك فقد كان هناك بعض الأعمال التي لها قيمتها والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، دراسات جودفيري-ديمومبين Gaudefroy Demombynes عن «النظم الإسلامية (1921) Les institutions muslumanes (مرجع 124) وموريس، هناك أيضا دراسة لينهاردت. M.Leenhardt في كتابه «مذكرات أثنولوجية عن كاليدونين الجديدة» (1925) Notes d‘ethnologie neo caledonienne وكذلك أ. جيرانديدييه..A.Grandidier اللذان كتبا في عام 1928 عن التاريخ الطبيعي والسياسي لمدغشقر Histoir physique naturelle ET politique de Madagascar مرجع 179 ص 118).

ويقول بواربيه أن الأثنولوجيا الفرنسية المتخصصة والعلمية لم تبدأ في حقيقة الأمر إلا في مايو عام 1931 عندما بدأت بعثة داكار جيبوتي[16] رحلتها عبر أفريقيا بدء من السنغال وبإشراف الأثنوجرافي مارسيل جريول M.Griaule إلا أن هذا الرأي ربما يحتاج إلى مراجعة وإذا أردنا الآن أن نذكر في سطور موجزة الإطار العام لتطور الأثنولوجيا منذ بدايات القرن العشرين حتى السنوات التالية للحرب العالمية الثانية، يمكن لنا أن نصف هذه الحقبة بأنها تمثل مرحلة انتقالية بين الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، أو أنثروبولوجيا العصر الفيكتوري كما يسميها البعض، والأنثروبولوجيا الجديدة التي بدأت في الظهور عقب أحداث الحرب العالمية الثانية وما ترتب عنها من نتائج سياسية واجتماعية وفلسفية، سواء في الغرب أو البلاد التي كانت واقعة تحت سيطرته. ويمكن القول أيضا أن الأنثروبولوجيا خلال مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، قد انتقلت بدراسة الثقافة (الحضارة) من العام إلى الخاص، أو بمعنى آخر من دراسة الثقافة أو الحضارة الإنسانية في مجملها، إلى دراسة الثقافات الإنسانية في جزئياتها، وكوحدات متنوعة لكل منها

كيانه الخاص والمميز عن الآخر، سواء في تكوينه التاريخي أو نظمه الاجتماعية.

كذلك شهدت هذه الحقبة تطورين رئيسين آخرين يتعلق أولهما بالمنهج، حيث برز الاهتمام بالجانب الميداني، والاعتماد على المادة الأولية التي يجمعها الباحث ذاته عن طريق استخدام منهج الدراسة الحقلية (الاتجاه البنائي الوظيفي)، وكذلك استخدام الاختيارات السيكولوجية كأدلة معملية (الاتجاه النفسي). ولم يقتصر هذا المنهج التجريبي الأنثروبولوجي على دراسة الجماعات المنعزلة أو الثقافات البدائية بل امتد إلى القطاعات المدنية ونذكر على سبيل المثال دراسة ليند H.M.Lynd عن الأنماط الثقافية لمدينة ميدل Middle Town الأمريكية (1930) وكذلك دراسة لويد وارنر وزملائه التي شرحوا فيها التركيبات العامة للطبقات والمستويات والمكانة الاجتماعية للسلالات البشرية في إحدى المدن الأمريكية، التي أطلقوا عليها اسما مستعارا «يانكي سيتي» 1942(Yankee city)، (مرجع 11 ص 263). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، برز ميل نحو التخصص بين الأنثروبولوجيين، حيث أن مجالات الأنثروبولوجيا ذاتها بدأت تتحدد وتتبلور بصورة أوضح. ففي إنجلترا مثلا نجد أن الأثنولوجيا انتقلت من عهد تايلور إلى نوع من الاثنوجرافيا عند مالينوفسكي، ثم اتجه رادكليف براون نحو ما أسماه «بالأنثروبولوجيا الاجتماعية»، والتي وصفها بأنها بمثابة علم واجتماع مقارنين، وكان متأثرا في ذلك بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية. نجد أيضا أن الأنثروبولوجيا الفيزيقية والأركيولوجيا واللغويات بدأت كل منها تأخذ نوعا من الاستقلالية، وان كانت جميعها تندرج تحت الإطار العام للدراسات الأنثروبولوجية. لهذا قل الاتجاه الموسوعي في كتابات الأنثروبولوجيين هذه الحقيقة من القرن العشرين وذلك على عكس ما كان سائدا عند الأنثروبولوجيين الرواد في القرن التاسع عشر ومن جاء قبلهم. ومع هذا، ظل الحوار قائما بين العلماء من التخصصات المختلفة حول بعض القضايا أو المسائل المشتركة. وفي هذا المجال، تجدر الإشارة إلى جهود بعض العلماء في محاولة الربط بين التشريح وعلم النفس والأثنولوجيا، خاصة في الدراسات المتعلقة بالسلالات البشرية. ونتج عن ذلك اتجاهان متباينان، فبينما يؤكد أحدهما الصلة القائمة بين الصفات التشريحية والقدرات

العقلية، يقوم الاتجاه الآخر برفض هذه الصلة والاعتقاد بأن الاختلافات التشريحية بين السلالات لا تنهض دليلا على التفوق أو التردي في الذكاء، أو القدرة على التحصيل. وقد أسهم الأنثروبولوجيون الأمريكيون أمثال فرانز بواز والفريد كروير في تدعيم هذا الاتجاه.

أما من ناحية المنطلق التحليلي، فقد تبلور أساسا اتجاهان متضادان حول استخدام أو رفض المدخل التاريخي في فهم الثقافة الإنسانية. إذ اهتم المناهضون للاتجاه التاريخي لدراسة الجماعات والاهتمام ببنية العلاقات الشخصية أكثر من اهتمامهم بالثقافة، وبالارتباطات المتزامنة أكثر من اهتمامهم بالارتباطات المتعاقبة. وبين الرفض والقبول، للمنهج التاريخي، برزت محاولات توفيقية لدى الأنثروبولوجيين في الولايات المتحدة بينما أحجم زملاؤهم بإنجلترا عن اتجاههم اللاتاريخي في إطار البنائية الوظيفية. وعلى أية الأحوال، وأيا كان المنطلق التحليلي، فقد خرج إلى ساحة الفكر الأنثروبولوجي عدة مصطلحات ومفاهيم وقضايا إنسانية رئيسة، شكلت أرضية لحوار أكاديمي وتجريبي مختلف تماما عما كان عليه الأمر في القرن الماضي، كما مهد لمرحلة جديدة بدأت في أعقاب الحرب العالمية الثانية وتبلورت في اتجاهاتها في خمسينات وستينات هذا القرن كما سنرى في الفصل التالي.

الهوامش

1- للحصول على شرح المذهب الوجودي لدى جان بول سارتر وغيره نوصي القارئ بالاطلاع على كتاب «الوجودية» لجوي ماكوري (مرجع رقم 31)

2- يذكر المؤرخ إدوارد بيرنز في كتابه «الحضارات الغربية: تاريخها وثقافتها» أن الفلسفة البراجماتية التي دعا إليها ديوي قد لاقت بعض النقد لأنها فشلت في الحصول على إجابات شافية لأي من مسائل الحياة الرئيسة، مثل طبيعة الكون ومعنى الحياة، وإمكانية وجود خالق ترد إليه الأمور وتشكيل الحياة الإنسانية. هذا ويجدر التنويه بأن اتجاه ديوي الواقعي واللاميتافيزيائي قد وجد تجاوبا عند برتراند راسل Bertrand Russel الفيلسوف الإنجليزي الذي كان له دور كبير في تدعيم الفلسفة الواقعية في القرن العشرين. (مرجع 107 ص 892).

3- هذه الفكرة-ليست في حقيقة الأمر-جديدة كلية، إذ أننا نجد أن اسحق نيوتن قد كتب كتابا في أوائل القرن الثامن عشر عن الترتيب الزمني للملكيات القديمة، وأقام هذا الترابط، على أساس فكرة أن مصر كانت بؤرة الانتشار. (مرجع 185 ص 228).

4- تناول العديد من المؤلفين العرب خلال ما يقرب من ثلاثين عاما إلى الآن، عرض وتقديم الاتجاه الوظيفي البنائي، وبينما تزخر المكتبة العربية بتلك الكتابات نقترح على القارئ الذي يود الاستزادة أن يطلع على كتاب الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد بعنوان «البناء الاجتماعي والمفهومات» المشار إليه في قائمة المراجع (رقم 6)، ومن ناحية كتابات أساتذة علم الاجتماع عن هذا الاتجاه وخاصة الذين تناولوه بالنقد نشير مثلا إلى كتاب «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع» للدكتور عبد الباسط عبد المعطي (مرجع 63).

5- كتب رادكليف براون مقالا بعنوان «البناء الاجتماعي» وضح فيه المفهوم وطريقة استخدامه في دراسة المجتمع البدائي. راجع كتابه بعنوان (1952) Structure and Function in primitive Society ترجم هذا المقال. د. عبد الحميد الزين ونشر في عدد (مطالعات في العلوم الاجتماعية) أشرف عل تحريره د. أحمد أبو زيد. ومن الجدير بالذكر أن هذا العدد يحتوي على مقالات أخرى عن البناء الاجتماعي بأقلام كلود ليفي ستروس وروبرت ريدفيلد وريموند فيرث وجورج جورفيتش.

6- تناول الكثيرون أعمال كل من مالينوفسكي ورادكليف براون بالدراسة والتحقيق والنقد، ولعل من الدراسات القيمة في هذا الشأن ما كتبه آدم كوبر أستاذ دراسات الأنثروبولوجيا الأفريقية بجامعة ليدن Leiden(انظر مرجع 147). ومن الطريف أن نذكر أن هورتينز بودرماكير Hortense Powdermaker رأت أن جزءا من الاختلاف بين مالينوفسكي ورادكليف براون ربما يعود إلى شخصية كل منهما. فقد اتصف الأخير بأنه عزوف عن الحياة الأوروبية وغيرها، ولم تكن له علاقات أسرية وثيقة، وكانت صلاته بالنساء يشوبها التحفظ والتوتر. أما مالينوفسكي فكان مرحا، يحب الاختلاط والنكتة ولم تكن العلاقة بينه وبين طلبته مثل تلك العلاقة الجامدة، التي وصلت إلى حد القدسية بين رادكليف براون وطلبته (مرجع 147 ص 69).

7- بصدد مصطلح البدائية يمكن للقارئ الاستزادة بالاطلاع على كتاب «البدائية» ومؤلفه أشلي

مونتغيو، ترجم هذا الكتاب د.محمد عصفور ونشر في سلسلة عالم المعرفة (مرجع 15)

8- ترى بنيديكت في هذا الكتاب تطبيق النظريات الجيشطالطيةGestalt Configuration «ثلاث جماعات بدائية، من حيث أن لكل جماعة منها نمطا ثقافيا يخالف الأخرى». وقد أوضحت أن ظروف البيئة الكلية من طبيعية واجتماعية تنعكس على سلوك أفراد تلك الجماعات، ويتكيف وفقا لها طابعها الثقافي فأفراد قبائل أرابخ Arapech بغينيا الجديدة يعيشون على الزراعة والرعي وينشئون أطفالهم نشأة لينة دون قسوة أو تزمت فيسود طابع الهدوء والمسالمة في حياتهم الاجتماعية العامة، وينفرون من المنافسة والصراع، ويبتعدون عن التقاتل، وتسود العلاقات الودية حياتهم الزواجية، ويوجد نوع من المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات. هذا الطابع السلوكي السلمي لا يمكن أن نجده مثلا بين أفراد قبائل المنداجوم Mundugumos المجاورين لهم، وذلك لأن ظروف بيئتهم الكلية مختلفة كل الاختلاف، فهم يعيشون على الصيد وقطع الأشجار، وحياتهم محفوفة بالأخطار والمخاوف، لذلك ينشأ أطفالهم على حب الصراع والمنافسة، ويشب الطفل فيجد نفسه في بيئة عدوانية مملوءة بالتنافس، وحب السطوة، والنزعة إلى السطو على الغير ويسود حياتهم العائلية القلق والاضطراب، وهذا الطابع يختلف عن طابع ثالث يسود قبائل تشامبولي Techambuli المجاورة، حيث يعيش الرجال والنساء في حيين منفصلين، وتقوم النساء بالنصيب الأكبر من النشاط الاجتماعي والاقتصادي فيستأثرن بالسلطة وبفرض سلطانهن على الرجال» (مرجع 11 ص 312- 313)

9- تمثل هذه الدراسة ما يشار إليه في المنهج الأنثروبولوجي «بالدراسة عن بعد» وتحدث عندما يتعذر على الباحث لأسباب سياسية مثلا أن يقوم بإجراء الدراسة الحقلية وجمع المادة الأولية بنفسه.

10- درس كاردينر نمط تنشئة الطفل في ثقافة آلور، وجد أن نظام توزيع العمل بين الرجل والمرأة، مثلا يلقي على المرأة أعباء ثقيلة في الأعمال الزراعية، الأمر الذي يجعلها تترك أطفالها معظم الوقت أثناء النهار، الأمر الذي «يؤثر في نوع تنشئتهم الاجتماعية ونموهم النفسي.

11- تتلخص عقدة أوديب في حب الطفل لأمه وكرهه لأبيه. ويسمي فرويد هذه الحالة بعقدة أوديب نسبة إلى الملك أوديب الذي روت الأسطورة اليونانية عنه أنه قتل أباه، وتزوج أمه من غير أن يعلم بأنهما والداه. فلما عرف الحقيقة فيما بعد فقأ عينيه حزنا وكمدا. (الذات والغرائز لسيجموند فرويد-ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، مكتبة النهضة المصرية، 1961 ص 64).

12- ترجم د. فؤاد زكريا هذا الكتاب إلى اللغة العربية، نشر عام 1970 الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

13- تجدر الإشارة إلى أنه علاوة على ما ذكره بواريه من أسماء يجب ألا تغفل أهمية أعمال فان جنيب Van Gennep، الذي انتقل من الأثنولوجيا إلى الفولكلور، وبمعنى آخر من دراسات الأنثروبولوجيا العامة (وخاصة ما يتعلق بالمجتمعات الأجنبية) إلى الدراسات الأنثروبولوجية الفرنسية المتخصصة، فقد عرض نتائج دراساته الاثنولوجية في كتابه «التابو والطوطم في مدغشقر» (1904)، وقدم خلاصة دراساته الفولكلورية في مؤلفه الشهير«الفولكلور الحي» (1946)

14- ألف ليفي بريل عدة كتب عن الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية، إلا أن أهمها هو كتاب «العقلية البدائية» الذي صدر عام 1927. وفي هذا الكتاب أوضح كيف أن العقلية

البدائية تختلف اختلافا جوهريا عن العقلية المتحضرة، فلا يجوز أن نتفهم أمور الحياة في الجماعات المتأخرة على ضوء ما ألفناه من تفكير أو ما اعتدنا عليه من مفاهيم، ذلك لأن البدائي لا يفرق بين الطبيعي والخارق، ولا يفرق بين الموضوعي والذاتي، ولا يفصل الواقع عن التصور والخيال. (مرجع 11 ص 205). كذلك حاول بريل فهم العقلية البدائية عن طريق دراسة اللغة وقواعدها. وقد تأثر بهذا الاتجاه فرانز بواز حيث قام في أوائل هذا القرن بدراسة حقلية مقارنة لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في جزيرة فانكوفر بأمريكا الشمالية لفهم العقلية السائدة بين أهلها. هذا ويرجع الفضل إلى بريل في إنشاء معهد الأثنولوجيا بباريس عام 1925L.institut de L‘ethnolosie والذي ألحق به «متحف الإنسان Le Musee L‘homme» وليكون بمثابة مختبرا دراسي لطلاب المعهد.

15- تناول موسى في هذا الكتاب ا بالعرض والتحلل «ظاهرة أو طقوس البوتلاش Potlach ومعناها في لغة الشينوك Chinock العطية أو الإهداء وذلك باعتبارها ظاهرة كلية، بمعنى أن لها وظائف مرتبطة ببعضها البعض، وتتصل بالنظم الاقتصادية والدينية والقانونية للمجتمعات البدائية. يمكن للقارئ أن يطلع على تفاصيل ووظيفة أكيوتلاس في كتاب موي بعنوان «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: بحث في الهبات والهدايا الملزمة» والذي ترجمه إلى العربية د. محمد طلعت عيسى (مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1971) وهناك أيضا عرض موجز له في كتاب رالف بيلز «مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة» والذي ترجمه إلى العربية د. محمد الجوهري وآخرون (دار نهضة مصر للطبع والنشر، الجزء الأول، 1976).

16- دون ميشيل ليفي M.Leivis الذي كان يعمل محررا بمجلة الوثائق (والذي كان مارسيل جرايول قد دعاه لمرافقة البعثة) مذكراته اليومية في كتاب شيق للغاية بعنوان أفريقيا الشبح L.Afrique Fantome (مرجع 151) ولم يقصد ليفي من هذه المذكرات وصفا إثنوجرافيا بقدر اهتمامه بتسجيل وتوثيق أعمال البعثة.

٦ أنثروبولوجية جديدة لعالم متغيّر

دخل العالم خلال الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها مرحلة جديدة من تاريخ القرن العشرين. ومن ثم تأثرت بالتالي المنطلقات الفكرية والاهتمامات الإنسانية، وانعكس ذلك بطبيعة الحال على الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية المختلفة، ومن بينها علم الإنسان. ورغم أننا ننظر إلى أحداث الحرب العالمية الثانية كفاصل بين فترتين، أو مرحلتين مميزتين من تاريخ الأنثروبولوجيا في القرن العشرين، إلا انه من الصعب وضع حدود قاطعة في مسار الفكر والعمل الأنثروبولوجيين إذ أن الاتجاهات تتداخل بعضها مع بعض وتعمل جميعها معا، ولو بدرجات متفاوتة، على انبثاق تصورات نظرية، ومنطلقات منهجية جديدة، حتى تتواكب مع ما يحدث من تغير في حياة الشعوب وأحوال العصر. فإذا نظرنا مثلا إلى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر،وكذلك العقدين الأولين من القرن العشرين على أنهما فترة تأصيل استقلالية وعلمية الأنثروبولوجيا، وبصفة خاصة

في مجال الأثنولوجيا الاجتماعية الأنثروبولوجية فإن الفترة التالية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، يمكن أن توصف بأنها تشكل مرحلة التدعيم لموضوع ومنهج هذا العلم الجديد، وبروز مكانته الأكاديمية والتخصصية بين العلوم الأخرى، إلى جانب القيام بالكثير من الدراسات الحقلية الرائدة في عدة أماكن خارج أوروبا. ومن ناحيتنا فإننا ننظر إلى تلك الفترة باعتبارها مرحلة انتقالية بين ما يشار إليها «بالأنثروبولوجيا التقليدية» وبين أنثروبولوجيا أخرى ومن نوع مختلف يلائم تغيرات عصر ما بعد الحرب. هذه الأنثروبولوجيا الأخرى يطلق عليها أيريك وولف «الأنثروبولوجيا الجديدة» (مرجع 195 ص1).

لقد أوضحنا في الفصل السابق أنه مع بداية القرن العشرين تدهورت قيمة الاتجاه التطوري وحججه في تفسير نشأة الثقافات وتقدمها، واتخذت الدراسات الاثنولوجية طابعا جديدا. فبدلا من التخبط في نظريات افتراضية، دعت مدرسة بواز الأمريكية إلى الاستمرار في استخدام التاريخ للكشف عن نشأة وتطور عناصر محددة في ثقافة معينة، وذلك عن طريق جمع المادة الأولية من خلال الدراسة العلمية،بدلا من التنظير للثقافة الإنسانية ككل. وبهذا انتقل الفكر الأثنولوجي من العموميات إلى التركيز على الجزئيات، وبرزت فكرة النسبية الثقافية على أساس أن الثقافات تنشأ وتنمو وتتطور في مسارات مختلفة، وفق الظروف البيئية والتاريخية لكل منها. وإلى جانب التساؤل عن الاختلافات القائمة بين الثقافات، ومحاولة تقديم التفسيرات التاريخية، سواء في الإطار التطوري أو الإنتشاري، انتقل الفكر الأثنولوجي إلى مسألة أخرى وموضوع جديد يتعلق بالدراسة المزامنة لمكونات الثقافة، وأجزائها الرئيسة والكيفية التي تساند بعضها البعض في مكان وزمان محددين. وبالتالي أصبح جوهر البحث الأثنولوجي خاصة لا يجب أن يكون تاريخيا أو تطوريا وإنما يقوم عل الدراسة الحقلية للثقافات في واقعها القائم أثناء فترة الدراسة.

وفي إطار نقد الاتجاه الوظيفي لتركيزه على المعالجة الاستاتيكية أو التزامنية للثقافة، برز مرة أخرى الاهتمام بالنظرة الديناميكية في دراسة الثقافة الإنسانية، كما فعل الأثنولوجيون الأوائل في إطار نظرية التطورية الثقافية. ومع ذلك، فإن عودة الاهتمام بظاهرة التغير قد جاءت في ثوب

جديد، وتبلور في اتجاهين رئيسين: هما «التطورية الجديدة» Neo-Evolutionism و «ظاهرة التثاقف Accultration وقبل أن نوضح ماهيتهما يجدر التنويه إلى أن هذين الاتجاهين وإن كانا قد ظهرا قبل الحرب العالمية الثانية فقد استمرا بعدها لبعض الوقت أيضا. كذلك ارتبط هذان الاتجاهان ببعض مناهج ومفاهيم علم النفس التحليلي في دراسة الثقافة، الأمر الذي جعل لعلم النفس دورا ملحوظا في تحليل عمليات التكيف المصاحبة للتغير الاجتماعي/الثقافي.

1 - الاتصال الثقافي وعمليات التثاقف:

كان اصطلاح «الاحتكاك أو الاتصال الثقافي» مألوفا وشائعا في كثير من الكتابات الاثنولوجية في أوائل القرن العشرين، على أساس الاهتمام بموضوع تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال أيا كانت طبيعته ومدته وأهدافه. ومع ذلك فقد ركز الأثنولوجيون على ظاهرة الاستعمار، والنتائج المترتبة على التقاء الثقافة الأوروبية بالثقافات البدائية. وبمعنى آخر فإن دراسات الاتصال الثقافي قد ركزت على نوع واحد معين من عملية التغير وهو-على حد تعبير رادكليف-براون-«تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثر أو سيطرة الغزاة الفاتحين الأوروبيين وخاصة في القارة الأفريقية» (مرجع 6 ص 276).

قدم الباحث الأمريكي ميلفن هرسكوفيتزM.Herskovits (1895 -1963 م) مصطلح التثاقف أو التزاوج الثقافي-إذا صح هذا التعبير-ليشير إلى هذا النوع من دراسات الاتصال الثقافي. ولعل من أفضل تعريفات عملية التثاقف هو ما قدمه هرسكوفيتز بالاشتراك مع زميليه رالف لينتون، وروبرت ردفيلدR.Redfield (1958- 1897م) . ويتضمن هذا التعريف أن التثاقف يشمل التغير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر مستمر معهما، مما يترتب عليه حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى هاتين الجماعتين أو فيهما معا، (مرجع 6 ص 277- 278). وتتباين عادة أسباب حدوث هذا الاتصال وطبيعته فهناك مثلا الاتصال الذي حدث بين الشعوب الأوروبية المستعمرة، والجماعات الواقعة تحت سيطرة هذا

الاستعمار، في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ويوضح هذا الموقف ولا شك وجود احتكاك أو اتصال بين ثقافة بسيطة وأخرى معقدة وأن العلاقة بينهما يسودها التحكم والسيطرة. هذا وقد تأخذ عمليات التثاقف مجرى آخر، كما هو الحال في الاتصال الثقافي بين جماعات المبشرين المسيحيين، والجماعات الوثنية خارج أوروبا. وعلى أية حال فإنه أيا كانت طبيعة هذا الاتصال ونتائجه، فقد اهتم الأثنولوجيون بدراسة السمات الثقافية التي تأخذها الجماعات من بعضها البعض، وكيفية حدوث عملية الأخذ والعطاء، وعلى أي أساس وما هي أولويات الاختيار، وسبب ذلك. وكما تؤثر عدة متغيرات في طبيعة عمليات التثاقف، مثل ظروف الاتصال، وطبيعة ومواقف السيادة والتبعية تختلف أيضا النتائج والعمليات المصاحبة التي قد تأخذ مظاهر أو أشكالا متعددة من التوافق بين سمات الثقافة الأصلية، والأخرى الدخيلة أو الرفض التام لبعض أو كل الثقافة الأوروبية ومناهضتها بشتى الطرق. (مرجع 127 ص 490).

نذكر من بين رواد هذا الاتجاه التثاقفي في دراسات التغير مارجريت ميد التي درست التغير الثقافي في أحد مجتمعات الهنود الحمر، نتيجة لاحتكاكهم بالمستعمرين البيض. وقد أجرت ميد هذه الدراسة في أوائل الثلاثينات، واستطاعت أن ترى الاضطرابات التي حدثت في الحياة التقليدية عند مجتمع الهنود الحمر. وقد لاحظت ميد أن الأمر ليس سهلا بشأن عمليات التثاقف والتكيف مع الثقافة الدخيلة، وأن المجتمع الهندي الأحمر كان أثناء الدراسة في حالة صراع مرير بين الثقافة الجديدة والقديمة، ولم يكن قد تكيف بعد مع الأوضاع الجديدة بصفة عامة. وقد لاحظت ميد أيضا، أن المستعمرين البيض لم يهدفوا إلى الأخذ والعطاء بين الثقافتين، وإنما أرادوا للهنود الحمر أن يندمجوا في ثقافتهم كلية. ورغم ذلك لم يسمح البيض للهنود الحمر بالاشتراك في أنشطتهم أو أن يتعاملوا معهم على قدم المساواة (مرجع 127 ص 491).

وبينما ركز عدد كبير من الأنثروبولوجيين الأمريكيين على دراسة عمليات التثاقف بين جماعات الهنود الحمر والمستعمرين البيض، وجه غالبية الباحثين الإنجليز اهتمامهم إلى دراسة عمليات التثاقف في أفريقيا. ومع ذلك فقد أسهم الباحث الأمريكي ميفليل هيرسكوفتز إسهاما كبيرا في

مجال دراسات التغير الثقافي في أفريقيا. وفي هذا الصدد يجب أن نذكر أن دراسات هرسكوفتز قد دعمت فكرة النسبية الثقافية، التي كان قد طرحها من قبل الانتشاريون والوظيفيون على حد سواء. وقد تساءل هرسكوفيتز كيف يمكن إطلاق أحكام تقييمية على ثقافة لا تعرف الكتابة (يقصد الثقافة البدائية) طالما أن كل فرد يفسر الحياة الإنسانية في حدود ثقافته الخاصة ؟ فمن الخطأ إذن أن تسعى الثقافة الغربية (أوروبية كانت أو أمريكية على حد تعبير هرسكوفيتز) لإطلاق أحكام مسبقة على الثقافات الأخرى وتتخذ من ذلك أساسا ومبررا للممارسات الاستعمارية. وعلى هذا الأساس تام هرسكوفيتز وأتباعه من المدرسة الثقافية الأمريكية بنقد آراء الوظيفيين البريطانيين لتأييدهم سياسة الإدارة غير المباشرة[1] للمستعمرات. ومع أن الوظيفيين كانوا قد أبرزوا من خلال دراستهم الحقلية وجود مؤسسات أو نظم سياسية في المجتمعات الأفريقية، إلا أنهم أنكروا على تلك المجتمعات قدرتها على حكم ذاتها طبقا لتقاليدها السياسية الخاصة، الأمر الذي جعل المدرسة الثقافية الأمريكية تدعو إلى ضرورة تحويل الإدارة غير المباشرة إلى إدارة ذاتية يتحقق معها الاستقلال السياسي لتلك المجتمعات (مرجع 32 ص 148- 150).

كان لهذا النقد صدى عالمي، وتأثير كبير في الأحداث السياسية. ففي عام 1947 م مثلا تقدم المكتب التنفيذي للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة بمشروع إعلان يقضي بضرورة احترام الفوارق الثقافية بين الشعوب، وأن حقوق الإنسان في القرن العشرين لا يمكن أن تفرضها قيم ثقافية خاصة أو تطلعات شعب معين، وقد قصدوا بذلك مناهضة سيطرة القيم الغربية ومحاولات فرضها على الآخرين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين قد اتخذ موقفا مشابها لهرسكوفتز في دعمه لمفهوم النسبية الثقافية ومناهضته للاستعمار، ونظرته إلى التثاقف على أنه عملية تقوم على أساس من السيطرة، ورفض الفوارق التثاقفية والاستعلاء الغربي. نذكر مثلا الباحث الفرنسي جريوك الذي قام بدراسات أثنولوجية في مالي بأفريقيا وذكر أن «معرفة الغرب للثقافات الأفريقية إنما تستند إلى تراث غربي ينم عن جهل بأحوال الآخرين، والى عدم فهم عقلياتهم إلى جانب النزعة الغربية

للاستعلاء على الآخرين» (مرجع 32 ص 155). إن رأي جريوك يعكس موقفا مناهضا للاستعمار ودعوة إلى فهم التحديث على أنه «تعايش للثقافات السائدة، مع تمكين المجتمعات الأصيلة من الحفاظ على أصالتها، وعلى شخصيتها الحية والتي يجب ألا تموت، عكس ما افترض الإمبرياليون» (مرجع 32 ص 157).

وبصدد هذا الاتجاه الفرنسي التحرري (أي المناهض للاستعمار والإمبريالية) يكتب جيرار لكلرك أن الاستعمار قد (أتاح للأنثروبولوجيا شروط عمل وتسهيلات لم تتح سابقا للباحثين، بذلك ساهم التقدم الحاصل في العلوم الإنسانية على نشر فكرة تجدد العلوم الإنسانية الفرنسية: فالإنسانية لم تعد إنسانية مميزة بتبعيتها للزمان، بل بتنوعها المكاني على مر الوقت، وبتعدد المدنيات التي لا يحق لواحدة منها أن تكون الوحيدة أو الفريدة» (مرجع 30 157). ويضيف لكلرك قائلا: «ولنتناول حالة الثقافة النسبية، وهي مدرسة تعتبر نفسها بالأساس محصلة النتائج الطبيعية لعلم الأنثروبولوجيا، ولنسمع الآن مؤلفا أمريكيا يقول: «من المعروف على الأقل في بعض الأوساط، أن إحدى وظائف الثقافة النسبية حماية الشعوب التي لا تعرف القراءة من تدخل المبشرين الهادف والواعي والذي يوصل إلى نتائج مأساوية، ومن تدخل الإمبرياليين الذي لا يرحم» (مرجع 30 ص 159).

يبدو إذن أن مفهوم النسبية الثقافية قد ارتبط بمرحلة تاريخية، كما عكس اتجاها أيديولوجيا. إلا أن الظروف تغيرت وانبثق وضع جديد لم تعد فيه «الشعوب البدائية» التي بدأت في الحصول على استقلالها تباعا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، في حاجة إلى دفاع من الأنثروبولوجيين في إطار الأيديولوجية النسبية»، وإنما استلزم الأمر توجه فكري جديد، وملائم لعالم متغير. ونتيجة لأحداث الحرب العالمية الثانية، وما تبلور عنها من نتائج خاصة فيما يتصل بالمسؤوليات الجديدة في بلاد العالم الثالث، وبدايات الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي، بدأ مفهوم استراتيجي جديد يفرض ذاته على العالم. وهكذا تخلى عدد من الأنثروبولوجيين عن النسبية، وتحولوا مرة أخرى إلى التطورية أو التطورية الجديدة Neo-Evolutionism التي سنعطى نبذة عنها في الجزء التالي. ويعلق لكلرك على هذا الوضع بقوله: «ومهما تكن الضرورات التي فرضت العودة إلى نظرية

أساسها ضرورة النمو والتطور، فالظاهر أن المدرسة الثقافية النسبية لم تكن صادرة عن نتائج العلوم الإنسانية، كما أوضح هرسكوفيتز(بغض النظر عن نبالة أهداف العلماء العلمية)، بل لم تكن أكثر من التعبير عن مرحلة تاريخية حاولت أن تقدم لها تفسيرا أمنيا أو علميا (مرجع 30 ص 160).

2- إحياء النظرية التطورية:

سبق أن ذكرنا في الفصل السابق أن نقد النظرية الانتشارية للفكر التطوري في بداية القرن العشرين، وتفضيل الوظيفيين لدراسة المجتمعات في واقعها الحالي، وعدم الاهتمام بتاريخ نشأة النظم، وتطور المجتمعات، قد قلل من أهمية نظرية التطورية الثقافية. ومع ذلك، فقد ظهر في الأربعينات والخمسينات عدد من الأثنولوجيين الأمريكيين الذين حاولوا تقديم منظور محدد لموضوع دراسة تطور المجتمعات، وتغير الثقافة الإنسانية ككل، نذكر مثلا محاولات الأمريكيين ليزلي هوايت (1900-1975 م) وجوليان ستيواردJ.Steward (1972- 1902) . كذلك نذكر أيضا عالم الآثار الإنجليزي جوردن تشايلدG.Childe (1953-189). ويعد هوايت من رواد هذا الاتجاه، وقد تأثر كثيرا بكتابات لويس مورجان ودعا إلى عدم استخدام النظم الأوروبية كأساس لقياس التطور، وضرورة محكات أخرى يمكن قياسها وتقليل الأحكام التقديرية بشأنها. هذا وقد أكد في كتابه «علم الثقافة» «Cultuology» الذي نشره عام 1949 م أنه المهم ألا تقتصر النظرية التطورية على تعيين مراحل معينة لتسلسل النمو الثقافي، وإنما لا بد من إبراز العامل أو العوامل التي تحدد هذا التطور. وفي رأيه، يمثل عامل «الطاقة» المحك الرئيس لتقدم الشعوب [2]. فالثقافات تتطور إذن عندما تزداد كمية الطاقة التي تستخدمها. وبمعنى آخر فإن المضمون التكنولوجي في ثقافة ما يحدد الكيان الاجتماعي، والاتجاهات الأيدلوجية لها، فمثلا نجد أنه في المجتمعات التي يستخدم أفرادها قدرا محددا من الطاقة تنشأ عندهم نظم دينية وسياسية واقتصادية أقل وأكثر بساطة من تلك التي تتكون في مجتمعات تكثر وتتنوع فيها استخدامات الطاقة والإمكانات التكنولوجية (مرجع 4).

وفي إطار هذا الاتجاه والدراسات الأخرى التي عالجت عناصر مختلفة من البيئة ومدى تأثيرها على الثقافة والتطور، اتضح أن الاختلافات البيئية

قد ينتج عنها اختلافات مقابلة في التطور الثقافي الأمر الذي جعل إمكانية تطور الثقافة في عدة خطوط على حد تعبير جوليان ستيوارد، بدلا من مسارها في خط واحد كما ذكر التطوريون الأوائل. وبصفة عامة، فقد مهدت أفكار هؤلاء التطوريين الجدد إلى نشوء تخصص أثنولوجي جديد يتناول العلاقات المتبادلة بين البيئة والثقافة، ويعرف باسم الأيكولوجيا الثقافية Cultural Ecology ويذكر مارفين هاريس M.Harris وهو من الأعلام المعاصرين لهذا التخصص أن الأيكولوجيين الثقافيين يفسرون التباين بين الثقافات المختلفة للشعوب في إطار التنويع البيئي، كما يهتمون أيضا بالكشف على الكيفية التي تؤثر فيها الثقافة على تكيف الأفراد مع ما قد يحدث في البيئة من تغيرات جذرية (مرجع 127 ص 307).

ولا تقتصر البيئة لدى الأيكولوجيين الثقافيين على المحيط الفيزيقي (المادي) فقط، وإنما تشتمل أيضا على كل ما يحيط بالإنسان من كائنات حية، سواء من نوعه أو مختلفة عنه وتعمل وتترابط جميعها في نسق متكامل، أطلقوا عليه مصطلح «النسق الأيكولوجي» Eco-System والذي أصبح مجالا لدراستهم المركزة. ويعطي الأيكولوجيون الثقافيون أهمية خاصة لمناهج تصميم البحوث ووسائل جمع المادة، والاستعانة بمفاهيم ومناهج العلوم ذوات الصلة مثل الأحياء والتغذية والطب والسكان والعلوم الزراعية أيضا، وذلك بقصد تشكيل تصور عن أنماط التفاعل بين البيئة والكائنات الحية. ونتيجة لذلك، أصبح هذا الاتجاه مشابها لنظرية التطور الحيوي الذي قد يفسر عملية التكيف ولكنه يعجز عن التنبؤ، أو تحديد منشأ أو أسباب التغير (مرجع 127 ص 307- 308). نود الآن بعد هذا العرض الموجز عن اتجاهي دراسة عمليات الاتصال الثقافي وإحياء الفكر التطوري، أن نعطي صورة مبسطة وموجزة أيضا عن عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى يمكننا أن نتفهم الأرضية والخلفية التي انبثقت منها معالم الأثنولوجيا الجديدة. فلقد شهدت بدايات النصف الثاني من القرن العشرين ازديادا في عدد الدول التي حصلت على استقلالها عقب الحرب العالمية الثانية، كما عاشت هذه الفترة أيضا محاولات بعض الدول انتزاع هذا الاستقلال عن طريق الكفاح المسلح وحركات التحرير الشعبية. وفي إطار الصراع الأيديولوجي بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، حاول كل

من الطرفين التقرب من تلك البلاد التي استقلت حديثا، أو بلاد العالم الثالث كما اصطلح على تسميتها، وذلك عن طريق المساعدات الفنية والعسكرية لضمان مسيرتها في ركب الأيدولوجية، ولتزكية ما عرف بالحرب الباردة بين القوتين العظميين في هذا العالم.

وهكذا نجد مرة أخرى التجاء هذه القوى إلى استخدام الدراسات الاثنولوجية في إطار هذا الصراع الأيديولوجي، الأمر الذي نتج عنه انتفاضة كبيرة في الدوائر الاثنولوجية المتحررة. وعانت الأثنولوجيا من أزمة ثقة كبيرة خاصة من قبل الحكومات الوطنية في الشعوب غير الغربية إلى حد منع الأثنولوجيين الغربيين من إجراء دراساتهم في بعض دول العالم الثالث (مرجع ١١٩). إلى جانب هذا، (ونتيجة لبعض محاولات نقل التكنولوجيا الغربية إلى المجتمعات التقليدية) عدم نجاح غالبية برامج النمو الاقتصادي على المستوى القومي في البلاد النامية، بدأت الأثنولوجيا تأخذ مسارا جديدا نحو تأكيد النسبية الثقافية والاتجاه الموضوعي أو العلمي في الدراسات الاثنولوجية. كذلك تبلورت مجموعة محاولات للنظر إلى الثقافة موضع الدراسة لا من منطلق الباحث الأثنولوجي وإنما من خلال مفاهيم وتصورات أفراد المجتمع ذاتهم. سنقدم فيما يلي أربعة اتجاهات، أو تطورات رئيسة في العمل الأثنولوجي منذ الخمسينات تقريبا حتى بداية الثمانينات مع الإشارة إلى احتمالات المستقبل. سنعرض كذلك بعض جوانب الأزمة أو المحنة التي مرت بها الأثنولوجيا خاصة في الستينات.

١ - دراسات التغير الموجه (المخطط) Planned or directed Change

على أثر انهيار الاستعمار العسكري في كثير من البلاد وحصولها على استقلالها، وتحولها إلى دول أو مجتمعات ناهضة، قل الاهتمام بدراسة التغير الاجتماعي في شكل عملية تثاقف بين ثقافة استعمارية أوروبية وأخرى بسيطة أو بدائية. ونتيجة لذلك وجه كثير من الأنثروبولوجيين دراساتهم عن طبيعة التغيرات الاقتصادية الاجتماعية المصاحبة لمحاولات نقل التكنولوجيا الغربية الحديثة، وذلك في إطار ما سمي بالتنمية القومية الشاملة. وبهذا تحول الاهتمام بين الأثنولوجيين من عمليات التثاقف إلى دراسات التغير المخطط أو الموجه. وقد شجعت الحكومات الغربية هذه

الدراسات، وذلك باعتبارها الطرف المصدر للتكنولوجيا وما يصاحبها من أيديولوجية سياسية وثقافية معينة. نذكر بصفة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية التي قدمت الكثير من المساعدات الفنية والتكنولوجية للبلاد النامية التي انحازت معها في صراعها ضد المنهج الاشتراكي. كما اهتمت الأمم المتحدة أيضا-كجهة محايدة نظريا على الأقل-في تقديم المساعدات الفنية للدول الفقيرة وتبنت الاتجاه التنموي عند هذه الدول وركزت عليه في الستينات، وسميت لذلك هذه الفترة «بعقد التنمية».

وبغض النظر عن نوايا هذا الاتجاه التنموي وأهدافه المرتبطة إلى حد ما بالسيطرة الغربية على بلاد العالم الثالث في شكل مساعدات فنية واقتصادية معينة، فقد أعطت هذه الظروف السياسية الجديدة دفعة كبيرة لدراسة ديناميكيات التغيرات الناتجة عن محاولات نقل التكنولوجيا الحديثة إلى الثقافات التقليدية. وقد نتج عن ذلك العمل تطور كبير أيضا في مفاهيم واتجاهات الاستفادة من المادة الاثنولوجية عن الشعوب في إمكانية إحداث التغير المنشود. إلا أن هذا الهدف قد أثار الكثير من القضايا الأخلاقية من ناحية الأضرار التي قد تصيب البيئة والإنسان من جراء المشروعات التكنولوجية الكبرى، والتي قد لا تكون تلك المجتمعات في حاجة إليها أصلا. وبصفة عامة أحدثت دراسات التغير الموجه طفرة واضحة في مجال الأنثروبولوجيا التطبيقية، ومن أهم الباحثين الأمريكيين في هذا المجال نذكر الأنثروبولوجي الأمريكي جورج فوستر George Foster الذي قدم في كتابه «الثقافات التقليدية والتغير التكنولوجي» 1963 تحليلا للعوامل التي تساعد، والأخرى التي تحبط قبول التغير، وناقش هذه العوامل في مضمون اقتصادي ثقافي ونفسي. كما أوضح أن ما قد يبدو مفيدا أو عظيما في التكنولوجيا الغربية،قد لا يشترط أن يحظى بنفس التقدير أو القبول في المجتمعات غير الغربية أو ما أسماه بالمجتمعات التقليدية. (مرجع 123).

2- الأنثروبولوجيا التطبيقية: Applied Anthropology

يقال إن التغير الاجتماعي والأنثروبولوجيا التطبيقية يكونان وجهين لعملة واحدة. وفي الحقيقة أن توظيف أو استخدام المعرفة بثقافات الشعوب

لتحقيق أهداف معينة لأمر قديم، إلا أنه مع بداية الأنثروبولوجيا وبلورتها في أواخر القرن التاسع عشر، وضع مثل هذا التوظيف أو الاستخدام في قالب أكثر تحديدا وأهمية. ولقد سبق أن أوضحنا كيف (مع بدايات القرن العشرين) استخدمت المادة الاثنولوجية في رسم وتنفيذ سياسة مناسبة لإدارة المستعمرات البريطانية، إلا أن أول محاولة لاستخدام الأثنولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية قد ارتبطت بالتعامل مع الهنود الحمر، ومع ذلك لم يكن للأنثروبولوجيين تأثير كبير في رسم السياسة الأمريكية تجاه هؤلاء السكان الأصليين للقارة الأمريكية. وبعد تأسيس الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا التطبيقية [3] في عام 1941 امتد نطاق توظيف الأنثروبولوجيين واستخدامهم في جهات حكومية عديدة وفي بعض المؤسسات الصناعية خلال الثلاثينات والأربعينات. وقد اتضح بجلاء خلال الحرب العالمية الثانية إمكانية توظيف الأثنولوجيا لخدمة أهداف الحرب.

ومع ذلك فإن توظيف المعرفة الاثنولوجية للغايات السياسية قد تعدل بعد الحرب العالمية الثانية تحت تأثير الاتجاهات التحررية في الفكر الأثنولوجي، التي سادت خاصة في الستينات والسبعينات حين رفض عدد كبير من الأنثروبولوجيين توظيف الاثنولوجيا لخدمة الإدارة الحكومية أيا كان نوعها وهدفها، على أساس أن ذلك يمثل استخداما غير أخلاقي لمعلوماتهم عن الشعوب أو المجتمعات التي أولتهم الثقة ومنحتهم فرصة الدراسة. ويصر الاتجاه السائد الآن في نشاطات الأنثروبولوجيا التطبيقية على استخدام نتائج الدراسات الإنسانية لمساعدة الدول النامية على النهوض والتقدم من خلال عمليات التغير الموجه في إطار التنمية القومية. ونتيجة لذلك نشأ تخصص جديد في الاثنولوجيا يعرف باسم. أنثروبولوجيا التنمية «Anthropology of Development» وكان من نتائج ذلك أن كثيرا من الهيئات الحكومية والدولية والمؤسسات الاستشارية الخاصة بدأت في استخدام الباحثين الأنثروبولوجيين للاستعانة بخبراتهم المعرفية والحقلية عند القيام بمشروعات التنمية الاقتصادية، وخاصة في مجالات الزراعة والصناعة وبرامج الارتقاء بالمستوى الاجتماعي والتعليمي والصحي في البلاد النامية، والمتقدمة على حد سواء.

وبصدد بروز الأنثروبولوجيا التطبيقية خلال العقود التالية للحرب العالمية

الثانية، يذكر لنا أيريك وولف أن هذا الجانب العملي للمعرفة الاثنولوجية قد تأثر وارتبط بالفلسفة الجديدة المناهضة لفكرة النسبية الثقافية التي سادت في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية. فقد رأى البعض-ونشاركهم الرأي في ذلك-أن هذا المفهوم يعكس اتجاها يرفض عملية تقويم الثقافات وفق معايير ثقافات أخرى، وذلك على أساس أن لكل ثقافة منطقها الخاص وسياقها الفريد اللذين يجب أن تفهم في إطارهما. وبالتالي فإن ما يبدو قبيحا أو شاذا أو غير إنساني لا بد وأن يكون له مبرره ومنطقه، ويجدر أن يترك على حاله. والحقيقة أن الجانب السلبي لهذا الاتجاه يعوق في رأينا أيضا قدرات الشعوب النامية على مسايرة عصر العلم والتقدم والمواءمة مع التغيرات به أو المرجوة له، والتدخل بشأن إحداثها. إن عالم اليوم لم يعد منعزلا، ولا يجب أن ينظر إليه في إطار المفاهيم المستمدة فقط من الدراسات المركزة للمجتمعات المحلية الصغيرة والمتناثرة، والتي قد يسود فيها بعض الممارسات الثقافية التي يراها الباحث غير مألوفة أو ربما غير إنسانية بالمرة، وذلك في إطار قيمه الثقافية. ومع ذلك نجد أنه في إطار «النسبية الثقافية» يحاول الباحث أن يجد المبرر أو المنطلق اللذين يفسران تلك الممارسات وبالتالي يتعين علينا تركها وشأنها، وبمعنى آخر أن يأخذ الباحث موقفا سلبيا في عصر يحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى الإيجابية في الفكر والعمل (مرجع 37).

ومن الجدير بالذكر، أن مسألة استخدام-أو سوء استخدام المعرفة الأنثروبولوجية-قد شكلنا قضية كبيرة في نهاية الستينات، الأمر الذي جعل الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية تشكل لجنة في عام 1968 لبحث قضايا مسؤوليات الأنثروبولوجيين الأخلاقية تجاه المجتمعات أو الجماعات التي يقومون بدراستها. وكان السؤال الرئيس الذي طرح للمناقشة هو كيف، ولمصلحة من تستخدم البحوث الأنثروبولوجية ؟ وانتهت المناقشات بإصدار ما عرف باسم «وثيقة أو بيان الأخلاقيات» في عام 1973 بعد مناقشات استمرت زهاء خمس سنوات. حدد هذا البيان علاقة الأنثروبولوجيين ومسؤولياتهم تجاه الأفراد الذين يدرسونهم، وكذلك علاقة الأنثروبولوجيين بالحكومات أو الدول المضيفة. هذا إلى جانب تحديد المسؤوليات المهنية للباحثين الأنثروبولوجيين تجاه زملائهم وطلابهم. وانتهى هذا البيان إلى

أن المسؤولية الأخلاقية للباحث تقع تجاه الأفراد الذين يدرسهم، كما يجب على الباحث الأنثروبولوجي أن يكون أمينا في دراسته، وأن يحمي هؤلاء الأفراد من أي أذى قد يقع عليهم نتيجة لما ينشره (مرجعا 123, 124).

وفي أعقاب إعلان وثيقة الأخلاقيات برزت ثلاثة اتجاهات رئيسة نحو استخدامات الاثنولوجيا. يرى الاتجاه الأول-وهو تقليدي النزعة-أن القيم والسياسة ليس لهما محل في العلوم الاجتماعية، وأن الباحث مطالب بتقديم الحقائق كما هي دون الاهتمام بما قد ينتج عنها من ضرر أو نفع، إذ أن العلم لا يعمل في إطار من القيم أو المسؤوليات الأخلاقية. ويأتي الاتجاه الثاني ليوصي بضرورة وضع قواعد وحدود أخلاقية لاستخدام نتائج البحوث الاثنولوجية، كما ركز على فكرة النسبية الثقافية وضرورة عدم التدخل في شؤون الآخرين. إلا أن بعض الأنثروبولوجيين قد وجدوا في هذا الموقف نوعا من السلبية واقترحوا دورا إيجابيا للباحث، إذ أنه من الصعب عليه أن يقف موقف المحايد تجاه ما يجري حوله. وبناء على ذلك تتضمن مسؤولية الباحث الأنثروبولوجي اطلاع الأفراد الذين أجرى بينهم الدراسة على نتائج دراسته والعمل معهم على اختيار افضل الوسائل لتغيير الأوضاع القائمة في إطار إمكاناتهم البيئية والبشرية، وأهدافهم الثقافية والأخلاقية التي توافق تراثهم وتقاليدهم، ولا يجب أن تفرض عليهم من الخارج. إلا أن البعض قد وجد أن هذا النوع من التدخل ليس كافيا، فعلى الباحث الأنثروبولوجي أن يتخذ موقفا أيديولوجيا مسبقا قبل الشروع في الدراسة أو العمل مع الجماعة في حل مشاكلها. وقد تزعم الاتجاه الثالث الباحثة البريطانية كاثلين جاف K.Gough [4] التي ذكرت أن الأنثروبولوجيين الآن أمام أحد أمرين إما أن يعطوا في إطار خدمة الاستعمار أو مناهضته عن طريق تبني أيديولوجية غربية، خاصة ما يرتبط منها بمصالح العالم الثالث (مرجع 129).

3- الماركسية والأنثروبولوجيا:

ليس هدفنا في هذا الجزء أن نشرح الفكر الماركسي ونحلله، وإنما نقتصر فقط على توضيح طبيعة، وأسباب الصلة التي برزت مؤخرا، «ومنذ منتصف القرن العشرين على وجه التحديد» بين الماركسية والأنثروبولوجيا.

إن المتتبع لتاريخ العلوم الإنسانية بصفة عامة، سيجد أن النظرية المادية التاريخية، التي هي ركيزة الفكر الماركسي، والتي وضحت معالمها الرئيسة منذ منتصف القرن التاسع عشر، بل وفي عام 1848 على وجه التحديد، عندما صدر بيان الحزب الشيوعي الشهير الذي أعده كل من كارل ماركسK.Marx (1887- 1818) وفردريك إنجلز E.Engles (1820- 1895)، لم تجد (تلك النظرية) صداها أو تحدث تأثيرا واضحا في الفكر الغربي إلا عقب قيام الثورة الاشتراكية في روسيا في أكتوبر عام 1917 (مرجع 44 ص 334). فمع أوائل القرن العشرين ترجمت أعمال فلاديمر لينينV.Lenine (1924- 1870) إلى اللغات الأوروبية الرئيسة، كما وقد أدى النهوض الثوري في عدد من الدول الأوروبية (1918- 1923) إلى تأسيس عدة أحزاب شيوعية والى تدعيم التيار اليساري المتطرف. وعندما تفاقمت الأزمة الاقتصادية في الدول الرأسمالية (929 ا- 1933)، وقامت الأنظمة الفاشية، عم الفكر الاشتراكي، والتف حوله كثير من المثقفين، إذ وجدوا فيه حلا للأزمة الاقتصادية العالمية. ارتفع قدر المادية الجدلية أيضا باعتبارها الأساس المنهجي للعلوم، والسلاح الفعال ضد الأيدلوجية الفاشية (مرجع 44 ص 334).

كان أيضا لأحداث الحرب العالمية الثانية وما نتج عنها من تغيرات جذرية في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع الأوروبي الحديث أثر كبير في تدعيم الفكر الاشتراكي. ففي أعقاب هزيمة الفاشية الإيطالية، والعسكرية الألمانية واليابانية، واحتلال القوات السوفيتية لبعض بلاد أوروبا، اتسعت مجالات التطبيق للفكر الماركسي، وقامت دولا اشتراكية في أوروبا وآسيا على حد سواء. ومع ظهور العالم الثالث، وحصول دوله على الاستقلال تباعا بعد الحرب العالمية الثانية، برزت الاشتراكية كأيديولوجية مناهضة للاستعمار والتبعية الاقتصادية، واستحوذت على انتباه الكثيرين، كما سعى البعض إلى الأخذ بمناهجها وتطبيقاتها. جاء بعد ذلك دافع قوي آخر لتوسيع دائرة تأثيرات الماركسية على الفكر الإنساني، وذلك في إطار ما تمخض عنه المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي الذي عقد عام 1956، ووضع فيه الأساس لمرحلة جديدة في تطور الحركة الشيوعية (مرجع 44 ص 334- 335).

ففي إطار عرضنا الموجز، والمبسط، نذكر أن الماركسية في جوهرها

الأساسي تتكون من شقين أساسيين: المادية الجدلية Dialectical Materialism. والمادية التاريخية Historical Materialism. فبينما تتضمن المادية الجدلية النظرة الفلسفية العلمية للعالم، فان المادية التاريخية هي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي، وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي. فالمادية التاريخية تشكل إذن الأساس النظري والمنهجي لكل العلوم الاجتماعية (مرجع 44 ص 431). وربما يمكن القول ببساطة أنه يمكن عن طريق المادية الجدلية تفسير جوهر المجتمع الإنساني، في حين تبرز المادية التاريخية «كمركب فلسفي، مؤثر، يشتمل على مجموع الظواهر الطبيعية، وظواهر المجتمع الإنساني، والفكر الإنساني، كما يتضمن منهجه الفلسفي في تفسير وتحليل الواقع فكرة القيام بعملية ثورية علمية للعالم» (مرجع 44 ص 433). وتتخذ الماركسية نقطة انطلاقها مما يكمن في أساس كل مجتمع، أي طريقة الحصول على وسائل العيش، وتقيم الصلة بين هذه الطريقة وبين العلاقات التي يدخل فيها الناس في عملية الإنتاج، فالعلاقات الإنتاجية إذن تشكل الأساس والقاعدة الحقيقية لكل مجتمع (مرجع 44 ص 431- 432). ومما هو جدير بالذكر أن المادية التاريخية قد استمدت فكرها من الأصول الفلسفية الأوروبية، والظروف التاريخية الاجتماعية للمجتمع الأوروبي.

ولعل من بين الموضوعات التي اهتم بها الأنثروبولوجيون في أعمال كارل ماركس، مسألتين هامتين: نظرة الماركسية إلى الإنسان، ونظرية ماركس في التطور الاجتماعي، وخاصة آراؤه عن المجتمعات البدائية في إطار نقده اللاذع لمساوئ مجتمع أوروبا الرأسمالي خلال القرن التاسع عشر. فمن ناحية نظرة الماركسية إلى الإنسان، نقدم فيما يلي هذا النص الذي ورد في دائرة المعارف الفلسفية، التي حررها نخبة من العلماء السوفييت، والتي وجدنا فيه إيجازا وإيضاحا مناسبين لعرضنا هنا:

الإنسان موجود اجتماعي. ويعتبر الإنسان من وجهة النظر البيولوجية أعلى مرحلة في تطور الحيوانات على الأرض. وهو يختلف عن أكثر الحيوانات بتطور عقله وكلامه المنطوق. وبينما سلوك الحيوان تحدده تماما الغرائز، و ردود الأفعال إزاء البيئة، فإن سلوك الإنسان يحدده مباشرة التفكير والانفعالات، والإدارة، ودرجة معرفة القوانين التي تحكم الطبيعة

والمجتمع والإنسان نفسه. ويرى المثاليون الذين يجعلون من هذه التفرقة شيئا مطلقا أن جوهر الإنسان في العقل أو في الذات، أو الأماني الواعية أو الإيمان بالدين، الخ. وفي الحقيقة إن الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان يكمن فوق كل شيء في أن الإنسان ينتج أدوات عمل بغرض التأثير في الطبيعة وتحويلها. وبينما يكيف الحيوان نفسه مع الظروف الطبيعية، فان الإنسان يكيف الطبيعة مع نفسه خلال نشاطه الإنتاجي. والإنسان لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الناس الآخرين، فانه منصهر في ظروف اجتماعية محددة. وقد كتب ماركس يقول «إن جوهر الإنسان ليس تجريدا كامنا في كل فرد واحد، إنما هو في حقيقته جماع العلاقات الاجتماعية. وقد شرحت الماركسية للمرة الأولى أن الدوافع الموضوعية الحقيقية التي تحدد نشاط الإنسان تمتد جذورها في النهاية في الظروف المادية لحياته. والسمات النوعية للإنسان-التي تعبر عن جوهره باعتباره «إنسانا»-وهي الوعي والحياة الروحية، والمقدرة على استخدام أكثر أدوات العمل تنوعا، الخ، هي نتاج للعمل الاجتماعي. وقد أحل ماركس-محل النظريات القديمة عن «الطبيعة البشرية» بوجه عام-التعاليم عن طبيعة الإنسان المحسوسة التي يحددها نظام تاريخي محدد للمجتمع. وفي الوقت نفسه فان الإنسان-في أي مرحلة من مراحل المجتمع-هو نتاج تطور الجنس البشري كله. إنه يستوعب ويمتلك المعرفة التي حصلها الجنس البشري طول تاريخه. وتحدد طبيعة الإنتاج، أشكال استيعاب كل الثقافة السابقة، والطريقة النوعية التي يتأثر بها الإنسان. بظروف اجتماعية معينة تاريخيا. ففي ظروف تقسيم العمل-الكامنة في الأنظمة الطبقية المتطاحنة-لا يستطيع الإنسان أن يطور بحرية قدراته المادية والروحية، ولابد أن يتطور حتما من جانب واحد، وهو ما انعكس قبل كل شيء في التناقض بين العمل الذهني والبدني. وقد تحول الإنسان-تحت النظام الرأسمالي-إلى ملحق للآلة. وهكذا، فقد أخضع أغلبية الناس-الذين تمثلهم الجماهير العاملة-للاستغلال ومنعوا من ممارسة الحياة الاجتماعية النشطة، وحرموا من كنوز الثقافة التي جمعها الجنس البشري. وفي ظل الاشتراكية وحدها-وبصفة خاصة في ظل الشيوعية-سوف يجد الإنسان كل فرصة للتطور الشامل ولإظهار وإنماء ملكاته وميوله الفردية إلى أقصى حد.» (مرجع 44 ص 58).

وبصدد المسألة الثانية، فهي تختص بمفهوم التشكيلة الاجتماعية والمسيرة التاريخية، أو بمعنى آخر النظرية الماركسية في التطور الاجتماعي. يذكر الكاتب الروسي غليز برمان في كتابه «قوانين التطور الاجتماعي: طبيعتها واستخدامها»، أن ماركس وإنجلز قد كشفا الحقيقة القائلة «بأن العلاقات الحقوقية، وأشكال الدولة لهما، جذورهما في الظروف المادية لحياة المجتمع، وهذه الظروف بمجموعها يمكن توحيدها وتسميتها «بالمجتمع المدني»، وأما تفسير هذا المجتمع فينبغي علينا أن نبحث عنه في الاقتصاد السياسي، (مرجع 73 ص 197). ويستطرد غليز برمان القول ذاكرا» أن الفهم المادي للتاريخ، بخلاف الفهم المثالي له، إذ ينطلق، على حد تعبير ماركس وإنجلز، من الإنتاج المادي للحياة مباشرة، يجعلنا نبحث وندرك شكل معاشرة الناس «المجتمع المدني» في مراحله المختلفة، الذي يتوقف على أسلوب الإنتاج» (مرجع 73 ص 197). «فان العلاقات الإنتاجية بمجموعها تكون-في رأي ماركس-ما يطلق عليه الناس بالعلاقات الاجتماعية أو المجتمع، مع العلم أنها تكون مجتمعا يجتاز درجة معينة من التطور التاريخي، مجتمعا له خواصه التي يتميز بها» (مرجع 73 ص 198). فالتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية إذن هي مرحلة تاريخية معينة في تطور المجتمع، وأن أساسها هو أسلوب الإنتاج الذي يتميز به وحدها (مرجع 73 ص 200).

وهكذا نجد أن مفهوم التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية-في الفكر الماركسي-يعطينا معيارا موضوعيا للمقارنة بين الأنظمة الاجتماعية في أقطار مختلفة، وتشخيص تلك المرحلة من مراحل التطور التاريخي، التي تجتازها. إن هذا الأمر يتيح لنا أن نكشف عن الظواهر العامة للأنظمة الاجتماعية في هذه البلدان، كما يتيح لنا في آن واحد أن نميز الاختلافات السائدة بينها داخل نطاق التشكيلة نفسها، فكل تشكيلة من التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي كيان اجتماعي، خاص له قوانينه الخاصة لنشوئه وتطوره وتحوله إلى تشكيلة أخرى (مرجع 73 ص 201). ومن المسائل التي تعود إلى بنية التشكيلة هي مسألة الترابط بين القاعدة والبناء الفوقي، بين الاقتصاد والسياسة. فحينما يصف بعض الفلاسفة المجتمعات التي سبقت المجتمع الرأسمالي، فانهم يتجاهلون أسسها الاقتصادية، ويطرحون في المقام الأول العلاقات الشخصية على طرفي نقيض من العلاقات العينية

في ظل الرأسمالية (مرجع 73 ص 202).

إن أسلوب الإنتاج المعين هو أساس كل تشكيلة من التشكيلات؛ فإذا حل محل هذا الأسلوب أسلوب آخر للإنتاج، فان هذا الأمر يؤدي إلى حلول تشكيلة محل تشكيلة أخرى. وحينما يتغير مستوى ودرجة تطور أسلوب الإنتاج تتغير تبعا لذلك مراحل تطور التشكيلة نفسها، ولكن إلى جانب أسلوب الإنتاج السائد الذي يعين وجه التشكيلة المعنية ويظهرها، فمن المحتمل أن توجد هناك داخل التشكيلة، وهي موجودة فعلا، أنماط خاصة من اقتصاد رواسب أسلوب الإنتاج القديم، أو أنماط تشير إلى بوادر أسلوب الإنتاج الجديد (مرجع 73 ص 202).

وبصدد تعاقب التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هناك خمس تشكيلات اجتماعية، واقتصادية أساسية ومعروفة، وهي النظام الجماعي (الشيوعي) البدائي، ونظام الرق والعبيد، والنظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي، وأخيرا النظام الشيوعي. وأما الاشتراكية فهي المرحلة الأولى من هذه التشكيلة). إن تعاقب التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هو مسيرة التطور التاريخي والمراحل الأساسية للتقدم الاجتماعي.

ونقلا عن غليز برمان كتب ماركس في هذا الشأن ما يلي:

«نستطيع أن نعتبر أن أساليب الإنتاج: الأسيوي واليوناني والروماني القديم والإقطاعي والبرجوازي الحديث هي معالم لعصور تقدمية من التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية. إن العلاقات الإنتاجية البرجوازية هي الشكل الأخير الذي يعبر عن التناقضات التناحرية لعملية الإنتاج الاجتماعي.. وبانتهاء التشكيلة الاجتماعية البرجوازية ينتهي التاريخ الذي يسبق تاريخ المجتمع البشري الحقيقي». وكما تنبأ ماركس وأنجلز ستحل التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية الشيوعية محل التشكيلة البرجوازية بصورة طبيعية وشرعية، تلك التشكيلة التي تدشن تاريخ البشرية الحقيقي. وميزماركس وأنجلز في مؤلفاتهما اللاحقة المجتمع المشاعي البدائي كذلك، باعتباره أولى التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية التي اجتازتها شعوب العالم كلها بدون استثناء. لقد حلل أنجلز في مؤلفه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» بإسهاب هذه التشكيلة معتمدا إلى درجة كبيرة على اكتشافات مورجان التي عرضها في كتابه «المجتمع القديم» (1877) وعلى

مصادر أخرى كذلك. (مرجع 73 ص 205)

إن اهتمام ماركس بالمجتمعات البدائية يرجع إلى عدم وجود ظاهرة الاغتراب بها Alienation. فالأفراد في المجتمعات البدائية، يخضعون ولا شك للتقاليد والعادات كما يطيعون رؤساءهم، ولديهم وسائل للضبط الاجتماعي بالرغم من عدم وجود «دولة»، أو تنظيم حكومي وجهاز بيروقراطي. وبغية تبسيط فكرة الاغتراب، التي تشكل مفهوما رئيسا في نقد ماركس للنظام الرأسمالي الغربي في عصره، ولنظرته التفضيلية إلى المجتمع البدائي يمكن القول بان ماركس وجد أن الخطأ الكبير في النظام الرأسمالي يكمن في بنائه الاقتصادي الاجتماعي من ناحية انقسامه إلى طبقتين إحداهما للعمال، والأخرى للملاك، وكذلك من ناحية طبيعة العلاقات بينهما. رأي ماركس أنه نتيجة لسلسلة طويلة من التحولات التاريخية اختفت الملكية الجماعية للأرض (المجتمع البدائي)، وحل محلها في النهاية وضع انفصلت فيه شريحة كبيرة من المجتمع عن حقها في ملكية الأرض (المجتمع الرأسمالي)، التي كانت تشكل مصدر قوتها الرئيس. وبغية الاستمرار في الحياة اضطر أفراد تلك الشريحة أو الطبقة (العمال) أن يعملوا لأفراد الطبقة الأخرى (الملاك)، الذين تملكوا واستحوذوا على وسائل الإنتاج. وتحت هذه الظروف، قدم العامل مضطرا كل ما تستطيع قواه البدنية والذهنية أن تقدمه في مجال العمل مقابل عائد بسيط لا يوازي الجهد والمشقة اللذين عاناهما، في حين أن المالك (أو الرأسمالي في هذه الحالة) يستحوذ عادة على النصيب الأكبر من الربح دون جهد مماثل. وقد دعم هذا الوضع الاقتصادي الاجتماعي السيئ-في نظر ماركس-جهاز السلطة الحكومية والتركيبة الطبقية للمجتمع. وتعمل الدولة-في رأي ماركس-في هذا السياق على تدعيم الرأسمالية، والحفاظ عليها من خلال القوة (البوليس والجيش) والتعليم (المدارس والجامعات، وتوجيه الفكر العام) (مرجع 183 ص 69). بعد هذا العرض الموجز والمبسط لوجهة نظر الماركسية بصدد الإنسان، ومراحل التطور الاجتماعي، وفكرة الاغتراب، ننتقل إلى نقطة أخرى تتصل بما يشار إليه في الأدبيات المعاصرة بالماركسية الجديدة Neo-Marxism، وذلك لإلقاء بعض الضوء على صلتها بالفكر الأنثروبولوجي الجاري. وبالرغم من أن مصطلح «الماركسية-الجديدة» يرفضه عدد كبير

من الماركسيين أنفسهم، إلا أنه يشير-في حقيقة الأمر-إلى فترة تاريخية جديدة للفكر الماركسي، كما أنه يعكس، ولا شك، قراءة جديدة للفكر الماركسي التقليدي من منظور معاصر (النصف الثاني من القرن العشرين). وعلى أية حال، فان فكرة نقد الحضارة الغربية المعاصرة، التي يمكن وصفها بأنها تكنولوجية ونفعية أساسا، في إطار محاسن وفضائل الحياة الطبيعية الأولية (البدائية)، لأمر استحوذ على اهتمام كثير من الأنثروبولوجيين، الذين يتزايد عددهم يوما بعد يوم. ولكي يدعم هؤلاء الأنثروبولوجيون وجهة نظرهم استقوا أفكارهم من التراث الفكري لكل من جان جاك روسو وكارل ماركس، كما فعل الفرنسي كلود ليفي ستروس مثلا.

وفي هذا الإطار، نجد أن أحد الأنثروبولوجيين الماركسيين، ستانلي دايموند S.Diamond، الذي أصدر دورية بعنوان الأنثروبولوجيا الدياليتيكية Dialectical Anthropology، يعمل على أحياء الفكر الماركسي في قالب عصري، كما يربطه بالاهتمامات والقضايا الأنثروبولوجية المعاصرة. يرى دايموند في أعمال ماركس سواء ما كان منه واضحا أو ضمنيا، رؤية إنسانية، ومنهجا مصقولا، ومثمرا للتحليل الاجتماعي، علاوة على أنه يتضمن أيضا تصنيفا للتبصرات الاجتماعية، وإحساسا عميقا للتاريخ، الأمر الذي يجعل تلك الأعمال مصدرا هاما ومنطلقا رئيسا لفكر أنثروبولوجي ذي أهداف ثورية (مرجع 183 ص 72). ويناقش الأنثربولوجيون الماركسيون، غالبا، قضايا وموضوعات تتصل بإصلاح الأوضاع في المجتمعات الغربية من خلال منظور الحياة البدائية. إن هدف الأنثروبولوجيا الراديكالية، كما يسميها البعض، هي «الإصرار بعناد على بحث احتياجات البشر، وإمكاناتهم، ومتعلقاتهم الثورية (مرجع 183 ص 72)

ولعل من القضايا التي أثارت اهتماما كبيرا، وحوارا مؤثرا بين الأنثروبولوجيين المعاصرين، التباين القائم بين مادية ماركس التاريخية ونظرية المادية الثقافية Cultural Materialism التي وضعها الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر مارفيل هاريس. يتفق الماركسيون المحدثون (أو الجدد) مع دعاة نظرية المادية الثقافية على أن الظروف أو الأوضاع المادية للحياة الإنسانية لها أولويتها، بل تفوق في أهميتها النظم الاجتماعية وأنساق الفكر والمعتقدات، إلا أنه بينما يركز الماركسيون الجدد على الاقتصاد،

كنسق متكامل من العلاقات الاجتماعية والقيم، إلى جانب التكنولوجيا، يعطي الماديون الثقافيون أهمية أكبر للأيكولوجيا، وينظرون إليها باعتبارها نسقا من العلاقات البيولوجية (مرجع 146 ص 170).

وإذا استطلعنا رأي مارفين هاريس عن المادية الثقافية فنجده يصفها بأنها «استراتيجية أو طريقة بحث تجعل الهدف الأول للأنثروبولوجيا هو تقديم تفسيرات لأسباب الاختلاف والتشابه في الأنماط الفكرية والسلوكية للجماعات البشرية» (مرجع 132 ص 325). ويرى هاريس أن الماديين الثقافيين، مثلهم في ذلك مثل الماديين الدياليكتيين، أن الهدف يمكن تحقيقه بدراسة التحديات أو التقيدات المادية التي يتعرض لها الوجود البشري أو يواجهها، وذلك من ناحية متطلبات الغذاء، والسكن، والأدوات مثلا. هذا إلى جانب ما يتصل أيضا بتأثير البيئة، والنواحي البيولوجية الوراثية على الإنجاب والتكاثر البشري. ويشرح هاريس أن سبب إطلاق صفة «المادية» على تلك الأشياء هو الرغبة في فصلها عن التحديات أو التغييرات الأخرى التي يفرضها الجانب الآخر من الحياة الإنسانية، ذلك الجانب الذي يرتبط بالأفكار والروحانيات والنواحي العقلية كالفنون، والقيم، والدين مثلا. ويستطرد هاريس القول ذاكرا أن الماديين الثقافيين يرددون أن اختلاف المظاهر الروحية والعقلية لدى المجتمعات الإنسانية انما يرد إلى تلك «والتقييدات المادية»، التي تؤثر ولا شك على الطريقة التي يواجه بها الناس مشكلة إشباع حاجاتهم الأساسية في إطار إمكانيات البيئة التي يعيشون فيها. إلا أن الماديين الثقافيين يرفضون دعوى الماديين الدياليكتيين في أن توجه الأنثروبولوجيا لتصبح جزءا من حركة سياسية تهدف إلى تدمير النظام الرأسمالي، والى تدعيم مطالب البروليتاريا، أي طبقة العمال والكادحين. ويؤكد هاريس، في هذا الشأن، أن الماديين الثقافيين يدعون ولا شك إلى التنوع في وجهات نظر الأنثروبولوجيين السياسية شريطة أن يكون الهدف النهائي الذي يجمع شتاتهم هو«العمل على تطوير دراسة الثقافة الإنسانية» (مرجع 132 ص325).

إن ما تقدم ذكره ليس إلا جزءا يسيرا للغاية من الإطار العام من مسألة الماركسية والأنثروبولوجيا، التي تحتاج-في حقيقة الأمر-إلى معالجة تفصيلية، ونقدية أخرى نظرا لأهميتها، نود أن نشير كذلك إلى أنه بالرغم من الأدبيات

العربية في مجال العلوم الاجتماعية تزخر بعرض التحليلات الماركسية والاتجاهات الراديكالية المعاصرة، إلا أن هناك نقص واضح-في حدود معلوماتنا-بالنسبة لموضوع الاتجاهات الراديكالية في مجال الدراسات الأنثروبولوجية العربية، الأمر الذي يجب معالجته في إطار الفكر العربي المعاصر. ونود أن نؤكد أيضا أهمية «الحوار بين الأحياء»-على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي.. R.Garaudy-(مرجع 43 ص 4). ولعلنا نشير في هذا الصدد إلى وجود حوار متصل بين الأنثروبولوجيين السوفييت وزملائهم من الغرب، سواء من كان منهم ماركسيا أو غير ذلك. ويعتبر اللقاء الذي تم في يوليو عام 1976 بين مجموعة من الأنثروبولوجيين السوفييت ومجموعة أخرى من الأنثروبولوجيين الغربيين حدثا هاما، ونقطة انطلاق في تبادل وجهات النظر، وخلق جو من الحوار الهادئ، والمثمر. عرضت ثمارا دراجادز T.Dragadze لوقائع هذا اللقاء وما دار فيه من أفكار ومناقشات في مقال مطول بعنوان «لقاء العقول: حوار سوفييتي-غربي» (مرجع 113). وإلى جانب هذا التقرير جمع إيرنست جيلنر، منظم هذا اللقاء الذي عقد في النمسا (في كتاب البحوث التي قدمت مصحوبة بما دار حولها من تعليقات)، كما تضمن الكتاب أيضا مقدمة تحليلية للأنثروبولوجي البريطاني مابرنورتس (مرجع 128).

4- الاتجاه المعرفي (Cognitive) في دراسة الثقافة:

منذ أن تبلور مفهوم «الثقافة» عند تايلور في نهاية القرن الماضي وكذلك في كتابات الأثنولوجيين الرواد الذين عاصروه أو جاءوا من بعده، برزت عدة تعريفات لهذا المفهوم، وتباينت المداخل المنهجية لدراسة«ظاهرة الثقافة». أوضحنا في الجزئين السابقين من هذا الفصل كيف عاد بعض الأثنولوجيين إلى دراسة الثقافة الإنسانية في مجملها، وذلك في محاولة لتحقيق تطلعات الرواد الأوائل في الوصول إلى القوانين العامة التي تحكم مسار الحضارة الإنسانية وتفسر التباين القائم بين الثقافات المتعددة، رأينا كذلك كيف أن الاتجاه البنائي الوظيفي قد نقد لإغفاله الجانب الديناميكي في دراسة الثقافة الإنسانية، الأمر الذي دفع بدراسات التغير إلى الشيوع خاصة كرد فعل للتغيرات الهائلة التي صاحب فترة الحرب وما تلاها. هذا من ناحية،

ومن ناحية أخرى، فقد لقي التحليل البنائي الوظيفي السائد في الكتابات التقليدية نقدا كبيرا، يشير إليه الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد بقوله: «إن من العبث الاكتفاء بملاحظة سلوك الأفراد وتتبع علاقاتهم الظاهرة، أو الواقعية في المجتمع، لاستخلاص صور بنائية راسخة وثابتة عن هذه العلاقات ومظاهر السلوك والنظم، لأن مثل هذا النوع من التحليل هو-في أفضل حالاته-مجرد انعكاس لما يتصوره الباحث نفسه عن المجتمع، أو لما يدركه ذلك الباحث في المجتمع من علاقات أو مصالح ونظم وقيم. وليس صورة لما يدركه الناس أنفسهم عن واقعهم الإجتماعي أو لما يتصورونه عن هذه العلاقات والأوضاع والنظم والقيم» (مرجع 5 ص 248). وعلى هذا الأساس برز الاتجاه المعرفي في دراسة الثقافة، والذي يبحث فيما «يتصوره الناس طريقة تفكيرهم وأسلوب إدراكهم للأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير والتصور،و الإدراك والوسيلة التي يصلون بها إلى ذلك، لأنهم هم (قبل كل شيء) أصحاب هذا المجتمع ومن العدل أن نتعرف على آرائهم فيها» (مرجع 5 ص 248).

وهكذا أعطى هذا الاتجاه تصورا جديدا للثقافة باعتبار أنها «تؤلف بما تحتويه من أفكار وأنماط سلوكية خريطة معرفية أو إدراكية» على حد تعبير جيمس داونز J.Downs في كتابه عن «الطبيعة الإنسانية» Human Nature. ومع أن هذه الخريطة الإدراكية لأي شعب من الشعوب تحتفظ بملامح ومقومات أساسية وثابتة فإنها لا تخلو من بعض الاختلافات في التفاصيل والدقائق من جيل لآخر. بل ومن زمرة اجتماعية لأخرى في الفترة الزمنية الواحدة. ويعني هذا أن كل مجتمع له تصوراته الخاصة عن العالم، أو الكون تختلف عن تصور غيره من المجتمعات» (مرجع 5 ص 249). وقد تبلور هذا الاتجاه المعرفي منذ أوائل الستينات في مدرستين رئيستين إحداهما ظهرت في فرنسا وعرفت «بالبنائية Structuralism، والأخرى في الولايات المتحدة وتعرف باسم «الأثنوجرافيا الجديدة» New Ethnography أو كما يشار إليها أحيانا بعلم الشعوب أو العلم الأثنولوجي Ethnoscience، وبصفة عامة اهتمت كلتا المدرستين بدراسة الصلة القائمة بين اللغة والثقافة لتدعيم اتجاههما الإدراكي أو المعرفي في فهم مجتمعات الدراسة. ومع أن اهتمام الأثنولوجيين باللغة أمر قديم، نجده واضحا في الكتابات الاثنولوجية

الكلاسيكية إلا أن الاتجاه المعرفي أعطى لدراسة لغة مجتمع الدراسة أبعادا جديدة وهامة في الدراسات الأثنولوجية. وتأكيدا لهذه الأهمية نرى «أن الباحث أولمستيد Olmsted أطلق عام 1950 مصطلح علم اللغة الأثنولوجي Ethno-Linguistics على عدة موضوعات، منها الإفادة من نتائج علم اللغة في الدراسات الاثنولوجية، والإفادة أيضا من هذه الدراسات في علم اللغة، هناك كذلك اهتمام بالعلاقات المتبادلة بين علم اللغة والأثنولوجيا من الجانب المنهجي، علاوة على دراسة القضايا التي يحتاج بحثها إلى مادة من العلمين، والعمل على الاستفادة من العلمين لتكوين منهج متكامل في العلوم الاجتماعية. (مرجع 89 ص 154).» وينعكس اهتمام الأمريكيين بالصلة بين اللغة والثقافة مرة أخرى في محاولة ديل هايمز Dell Hymes حين اقترح في عام 1964 مصطلحا جديدا لتلك الصلة أو الرابطة وهو «الأنثروبولوجيا اللغوية Linguistic Anthropology ومجالها هو دراسة اللغة في إطارها الأنثروبولوجي. (مرجع 89 ص 154). وتجدر الإشارة إلى أن الأنثروبولوجيين اللغويين يهتمون في دراساتهم بتوضيح خصائص اللغة الإنسانية في مقابل ظاهر الاتصال والتخاطب لدى الحيوانات، فاللغة خاصية إنسانية ذات أنظمة مفتوحة، بينما تعتبر أنظمة النداءات والصيحات الحيوانية مغلقة. ويهتم الأنثروبولوجيون اللغويون المعاصرون أيضا بتطوير ما يمكن أن يشار إليه بالمدخل أو المنهج اللغوي في دراسة الثقافة، كما أن دراساتهم عن أصل اللغة ومراحل تطورها قد يؤدي إلى مجالات دراسية جديدة حول تطوير الأساس الاجتماعي والإعلامي للحياة الإنسانية المعاصرة والمستقبلية (مرجع 127 ص 280). ونود في هذا الصدد أن نؤكد، مرة أخرى، أن التخصصات الأنثروبولوجية تغذي بعضها البعض بالمعلومات، كما تسهم جميعها في بلورة أفكار جديدة، ونظريات متطورة عن الإنسان. فالأنثروبولوجيا اللغوية لها صلات بالأنثروبولوجية الطبيعية، وكذلك بالدراسات الأثنولوجية كما هو الحال مثلا في الاتجاه البنائي الفرنسي، والاتجاه الأثنوجرافي الجديد بالولايات المتحدة الأمريكية.

قبل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا البنائية بفرنسا، ربما تجدر الإشارة هنا ولو بإيجاز إلى الوضع الذي انتهت إليه البنائية البريطانية التقليدية التي أرسى دعائمها رادكليف براون، والتي أثرت على الفكر الأنثروبولوجي

تأثيرا كبيرا لعدة عقود سواء في أوروبا أو خارجها. وفي هذا الصدد يذكر لنا آدم كوبر Adam Kuper في طبعة عام 1983 لكتابة «الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين: المدرسة البريطانية الحديثة. إن الأنثروبولوجيا الاجتماعية توجهت عقب رادكليف براون وجهة بنائية وظيفية معتمدة على الدراسات الحقلية، الأمر الذي نتج عنه عدد من المؤلفات المونجرافية Monographs التي تهتم بالدراسات الوصفية لثقافة جماعات بدائية، ولكن سرعان ما برز في الخمسينات نوع من التخصص في دراسة نظام معين بالذات، كالنظام الاقتصادي أو الديني أو السياسي مثلا. ومن هنا تبلورت عدة تخصصات حملت أسماء مثل الأنثروبولوجيا الاقتصادية، أو الأنثروبولوجيا الدينية، أو الأنثروبولوجيا السياسية.. الخ.. وقد اهتمت كل منها بالمعالجة الأنثروبولوجية في إطار الوصف والمقارنة والتنظير (إلى حد ما) لنظام اجتماعي معين ويتساءل كوبر عن أعمال البنائيين الإنجليز في السبعينات وأوائل الثمانينات، وهي فترة يطلق عليها «حقبة السنوات العجاف» مرجع 147 ص 189 فيذكر لنا أنه بفحصه للمقالات التي نشرت في الدورية البريطانية الشهيرة «الإنسان» (MAN) وجد أن الاتجاه العام للكتابات الأنثروبولوجية استمر محافظا، وإن بدا فيه ميل أقل من العقود السابقة إلى الاعتماد على التحليل السيسيولوجي (المستمد من الفكر الفرنسي). ويظهر بجلاء أيضا أن الإنجليز ما زالوا يفضلون عرض التفصيلات الأثنوجرافية أكثر من سعيهم للوصول إلى التجريدات النظرية للمادة. هذا وقد أوضحت دراسة أخرى أن الأنثروبولوجيين الشبان أصبح لديهم اهتمام أكبر الآن بالموضوعات أو المسائل الثقافية، الأمر الذي قد يعيد إلى بريطانيا التراث التيلوري (نسبة إلى إدوارد تايلور)، وبالتالي فقد يحدث في المستقبل القريب نقله من الأنثروبولوجيا الاجتماعية (بتراثها البنائي الوظيفي) إلى الأنثروبولوجيا الثقافية (براثها الأثنولوجي الكلاسيكي)-(المرجع 147 ص 190). وهكذا ففي الوقت الذي بدأت فيه البنائية البريطانية-خاصة منذ الستينات-تفقد سحرها وشيوعها تدريجيا إلى جانب التزامها بمسار الدراسات التقليدية التي أجريت خلال الثلاثينات والأربعينات بصفة خاصة، ظهر عبر بحر المانش اتجاه بنائي جديد حيث انتزعت فرنسا الأضواء لتسلط على ما يعرف «بالبنائية الفرنسية».

أ- البنائية الفرنسية:

تناول بعض المؤلفين العرب بالشرح والتحليل الاتجاه البنائي الفرنسي (أو البنيوي كما يشير إليه البعض)، وأوضحوا جميعا القدر الكبير الذي حظيت به في توجيه الفكر الفرنسي بصفة عامة، وفي خلق حوار جاد مع الاتجاهات الأنثروبولوجية الأخرى خاصة في إنجلترا وأمريكا [5]. ومن بين المؤلفات العربية، نشير-على سبيل المثال لا الحصر-إلى كتاب «مشكلة البني» للأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم، (مرجع 45)، ودراسة الدكتور فؤاد زكريا عن «الجذور الفلسفية للبنائية» (مرجع 75). إن مفهوم البنية-في نظر كلود ليفي-ستروس (الذي ارتبطت البنائية باسمه، والذي يعد رائدها الأول بدون نزاع). يحمل أولا-وقبل كل شيء-طابع النسق أو النظام. فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض الواحد منها، أن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى). ويشرح لنا ليفي ستروس المقصود بهذا التعريف فيقول إن العبرة في دراسة الظواهر أو النظم الاجتماعية هي الوصول إلى العلاقات القائمة بينها. والدافع أن حقيقة الظواهر لا تتمثل في ظاهرها على نحو ما تبدو عيانا للملاحظ، بل هي تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير، ألا وهو مستوى دلالتها (مرجع 45 ص 35).

«والفكرة هنا-كما يذكر الدكتور زكريا إبراهيم-أن ليفي ستروس لا يريد النظر إلى الظواهر على أنها «موضوعات» منعزلة، لا بد من تفسير كل ظاهرة منها على حده بالاستناد إلى تاريخها الجزئي الخاص، بل هو يريد مقابلة أو معارضة تلك الظواهر بعضها ببعض، من أجل البحث عن أوجه التباين وأوجه التشابه (القائمة في الظواهر نفسها)، وإقامة ضرب من الحوار بينها بحيث تنبثق من خلال المحاورة (أو المواجهة) الرسالة الحقيقية المشتركة التي تحملها هذه الظواهر، بوصفها الدلالة العلمية الكفيلة وحدها بتفسير تلك الكثرة المعقدة من الظواهر. ومعنى هذا أن المهمة الأساسية التي تقع على عاتق الباحث في العلوم الإنسانية إنما هي التصدي لأكثر الظواهر البشرية تعقيدا، وتعسفا، واضطرابا (أو عدم اتساق) من أجل محاولة الكشف عن نظام يكمن وراء تلك الفوضى. وبالتالي من أجل الوصول إلى «البنية» التي تتحكم في صميم «العلاقات الباطنية للأشياء»، (مرجع 45 ص 36). ولعل أهم ما يميز البنائية فلسفيا-كما يقول د. فؤاد زكريا-

محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى. فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نموا عضويا، بحيث تظل فيه صورا، هي أشبه بالنواة الثابتة، وإن كنا نزيدها على الدوام توسيعا وتعميقا. وعن طريق اكتشاف عناصر الثبات هذه تعتقد البنائية أنها انتقلت بدراسة الإنسان ومجتمعاته إلى مرحلة العلم المنضبط» (مرجع 75 ص 4).

وإذا تفحصنا فكر ليفي-ستروس نفسه، ونظرته إلى البنائية فسنجده يقول: إن البنائية التي يطرحها هي منهج وليست فلسفة أو نظرية. وبصفة عامة يحدد ليفي-ستروس هدف الأثنولوجيا بأنه الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية بغية الوصول إلى تفسير بشأن تعدد الثقافات واختلافها. وذهب إلى أن هذه العمليات تنشأ وتتبلور داخل العقل الإنساني، حيث يتعلمها الفرد منذ الصغر عن طريق اللغة، وتكون بدورها ما أطلق عليه «بالأبنية العقلية» التي تتشكل الثقافات على أساسها، فالبناءات الشكلية للتركيب اللغوي في عمومه بغض النظر عن تركيب أية لغة بعينها، وبغض النظر عن كل الدلالات اللغوية الخاصة يمكن أن تتخذ كنموذج يقتدي به الباحثون في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويمكن أن يتحقق معه الدقة العلمية عند دراسة الإنسان (مرجع 75 ص 9). ويذكر أستاذ اللغات الدكتور محمود حجازي، (أن محاولة كلود ليفي-ستروس الإفادة من المنهج البنيوي تقوم أساسا على الأسس النظرية والمنهجية التي تطورت في البحث اللغوي. وقد أشار ليفي-ستروس إلى الروافد التي استقى منها منهجه في التحليل، فاللغوي السويسري دي سوسير De Saussure هو صاحب المنطلق الأساسي للنظرية المعاصرة في اللغة، واللغويان الروسي تروبتسكوي Trubetzkoy والبولندي الأمريكي جاكوبسون R.Jakobson هما رائدا البحث الفونولوجي، الذي انطلق من نظرية دي سوسير في اللغة. كما استفاد ليفي-ستروس من الآراء النظرية للباحث الأمريكي بواز حول طبيعة اللغة» (مرجع 89 ص 156).

لهذا جاء مفهوم البناء عند ليفي ستروس مخالفا لمعناه عند رادكليف براون. الذي تصور البناء في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجماعات أو النظم داخل المجتمع، وأنه يمكن دراسة المجتمع عن طريق دراسة وتحليل هذه العلاقات، للكشف عن القواعد والقوانين المجردة التي

تحكمها. أما ليفي ستروس فقد رأى أن على الباحث أن يبدأ باستخلاص القواعد والقوانين، التي تحكم توجه الأفراد وتضبط سلوكياتهم من خلال دراسة العمليات العقلية والإدراكية لدى الأفراد بشأن ثقافتهم. يعقب ذلك الكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة داخل المجتمع أو في إطار البناء الثقافي. وبذلك يكون ليفي ستروس قد عكس منهج رادكليف براون حيث يبدأ بالكشف أولا عن قوالب المعرفة، والتصورات العقلية العامة للأفراد ثم يهدف إلى تفسير الواقع العملي للثقافة في إطار تلك المفاهيم العقلية وتصورات الأفراد ذاتهم. (مرجعا 127-183). لقد أجرى ليفي-ستروس دراساته على أساس الافتراض القائل بأن لدى العقل الإنساني طريقة تسمح له بتصنيف الأشياء في ألفاظ أو معاني متقابلة، الأمر الذي جعل الإنسان يميز بين نفسه وغيره، أو بين الحيوان والذات الإنسانية، وبين الطبيعة والثقافة. هذه القدرة على التميز تمثل في نظر ليفي-ستروس جوهر الاختلاف بين الإنسان والحيوان، كما أنها سهلت قيام الإنسان بالتفاهم والتخاطب عن طريق استخدام مجموعة من التجريدات والرموز، التي ساهمت في بلورة تشكيل نمط الثقافة السائدة وتمييزها عن غيرها من الثقافات الإنسانية (مرجع 127). وأيا كان طابع أو طبيعة الثقافة، فان اللغة تمثل العمود الفقري فيها. فالمجتمع-وبالتالي الثقافة على حد تعبير رومان باكويسون، مؤلف كتاب علم اللغة-ما هو إلا «شبكة محكمة جدا من التفاهم الجزئي أو الكلي بين أعضاء الجماعات» واللغة بطبيعة الحال تمثل الأداة الأساسية بيد الإنسان لتحقيق أشكال الاتصال والإعلام والتفاهم كافة. ولقد حدد ليفي ستروس ثلاثة أنواع من أنظمة الاتصال بين الأفراد والجماعات وهي: تواصل الوسائل (اللغة) وتواصل المنافع (الاقتصاد) والتواصل الجنسي (الزواج). وفي إطار فكرة التواصل، عرض ليفي ستروس لمنهجه في كتابه الشهير «الابنة الأساسية للقرابة (1949) Les structures elementaires de la Parente والذي اكتشف فيه «أن البنية الأساسية لكل نظم القرابة تقوم على أساس التبادل أيا كان الشكل الذي يتخذه» أي سواء أكان عاما أم خاصا ملموسا أم رمزيا، مباشرا أم غير مباشر. فالتبادل بين الأفراد في حالة الزواج أيا كان شكله يشابه التبادل القائم في اللغة بين الكلمات سواء كان قوامه رمزيا أو لفظيا. فالعلاقات الاجتماعية في نظام

معين لا بد أن تفهم في إطار عملية التبادل والاتصال، وأن يتم دراسة طبيعة العمليات العقلية لفكر الإنسان (للتفاصيل أنظر مرجع 69 ص 267- 282).

لقد سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى تباين التراث الفكري في كل من فرنسا وإنجلترا، وأنه كان لذلك أثر في توجهات الأنثروبولوجيا المعاصرة. إن تبلور التراث الفكري الفرنسي حول الاتجاه العقلي، المعادي للنزعة التجريبية، وأهمية النموذج الرياضي في المعرفة البشرية، قد انعكس صداه في تشكيل دعائم الأنثروبولوجيا البنائية في فرنسا. فالتجربة، عند البنائيين، «يمكن تفسيرها من خلال مبادئ عقلية، بدلا من إرجاع مبادئ العقل إلى مكتسبات تجريبية» (مرجع 75 ص 11). وفي إطار هذه الخلفية، يمكن لنا أن نفهم منهج «البنائية الفرنسية» واختلافها عن «البنائية الإنجليزية» التي تأثرت بالفكر التجريبي الذي يقوم على أهمية الملاحظة، والرصد الدقيق للوقائع. فمن الأسس المنهجية التي ترتكز عليها أبحاث ليفي-ستروس، كما يذكرها لنا الدكتور فؤاد زكريا «أنه لا يستهدف بمنهجه البنائي الاهتداء إلى عادات متشابهة وسط عدد هائل من الملاحظات الأنثروبولوجية التي يتم إجراءها في ثقافات متباينة، كما كان يفعل الأنثروبولوجي الإنجليزي الكبير فريزر Frazer مثلا، بل يؤكد أن ما هو مشترك بين الثقافات لا يهتدي إليه بوضوح على مستوى الملاحظة، وإنما على مستوى البناء العقلي. فالبناء هو الذي يشكل العنصر الكلي الشامل في الثقافة البشرية. وهذا البناء خفي، لا يوجد على السطح الخارجي للظواهر أبدا، وإنما يكشف عقليا. وهكذا يستهدف التحليل البنائي، في ميدان الأنثروبولوجيا، الوصول إلى نوع من الجدول الرياضي، أو المصفوفة الجبرية، التي تعبر عن كل التحولات والتجمعات الممكنة في «الذهن البشري» اللاشعوري، ومن ثم كان هناك نوع من الازدراء في تعامل البنائية مع «الظواهر الأمبيريقية» (مرجع 75 ص 11).

ويجدر بنا أن نشير الآن إلى أن سعي ليفي ستروس لنقل منهج التحليل الفونولوجي-كما عرفه علماء اللغة-هو محاولة جديدة للربط المنهجي بين الدراسات اللغوية والاجتماعية والأثنولوجية والفولكلورية. ولقد كان لهذه المحاولة أصداء بعيدة على الفكر الأنثروبولوجي التقليدي في العلوم الاجتماعية المختلفة، بل وفي مجالات الدراسات الأدبية والإنسانية بصفة عامة (مرجع 89 ص 180). ويذكر آدم كوبر في كتابه المشار إليه آنفا أن

منهج ليفي-ستروس جعل الأنثروبولوجيين البريطانيين يعيدون النظر في اتجاههم البنائي التقليدي، وانتهى بهم الأمر إلى الخروج بما سموه «البنائية الجديدة» -Neo structuralism، وإن اختلفت كثيرا عن بنائية ليفي-ستروس. ويوضح ليتش التفرقة فيقول: إن منهج ليفي-ستروس يندرج ولا شك تحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية التقليدية، إلا أن الخلاف يركز في أنه اهتم بالطريقة التي يعمل بها العقل الإنساني أكثر من رغبته في الكشف عن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي تدور حوله البنائية الجديدة في بريطانيا (مرجع 147 ص 179).

إن هذا الاختلاف جوهري على أية الأحوال، ولكن إذا كان هناك شيء مشترك بين الاتجاهين الفرنسي والبريطاني، فإنه الدعوة إلى استخدام المناهج الرياضية والكمية في وصف الثقافة وذلك «بإعطاء العناصر غير المتغيرة في الحياة الاجتماعية قيما عددية حتى يمكن إضفاء بعض الدقة العلمية على الدراسات الكيفية. ويذكر ليفي ستروس في مقال هام له بعنوان «الرياضيات والإنسان» Les Methematiques et L‘Homme إن الشيء المؤكد هو أن الشبان الذين سوف يتخصصون في العلوم الاجتماعية، لابد من أن تكون لديهم ثقافة أساسية متينة في الرياضيات، حتى لا يطردوا من الميدان العلمي»، نجد كذلك الإنجليزي ماير فورتس، «وهو من الداعين أيضا لاستخدام المناهج الرياضية في الدراسات الاجتماعية»، ينتهي في دراسته لقبائل الأشانتي بأفريقيا إلى أن «التحليل الإحصائي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذي يمر بعملية تفاضل اجتماعي».

ب - الاثنوجرافيا الجديدة:

في الوقت الذي نشأت فيه المدرسة البنائية الفرنسية قامت مجموعة من الأثنولوجيين الأمريكيين بمحاولة لتأكيد علمية وموضوعية دراسة الثقافات الإنسانية، وذلك عن طريق تقديم وصف وتحليل الثقافة في إطار المفاهيم والتصورات التي لدى الأفراد ذاتهم وكما تتمثل في لغتهم. وبمعنى آخر، فلكي تتحقق الموضوعية في الدراسات الاثنوجرافية لا بد وأن يحجم الباحث الأجنبي عن إقحام مفاهيمه، واتجاهاته التحليلية، وأن يترك ذلك

لأصحاب تلك الثقافة أنفسهم. وقد عرف أصحاب هذا المنهج في دراسة الثقافة الإنسانية باسم «علماء دراسة الشعوب»Ethno Scientists. وأصبح هدفهم الرئيس إذن هو الكشف عن تصورات شعب معين لنمط الحياة داخل مجتمعهم، وإيضاح الأسس العقلية والأصول الثقافية، التي يستندون إليها في تنظيم العلاقات الاجتماعية، ووضع قواعد السلوك، ونظم القيم.. .. وفي إطار هذا المنظور التحليلي، أوضحت عدة دراسات أثنولوجية كيف أن الشعوب تختلف فيما بينها من ناحية المعايير والأسس التي يصنف على أساسها الأفراد مفاهيمهم واتجاهاتهم بصدد التصنيفات المختلفة للأشياء، كالألوان مثلا أو الطعام أو النبات أو الحيوان وغيره (مرجع 183 ص 90). وعلى هذا الأساس فإن «أتباع الأثنوجرافيا الجديدة يميلون إلى أن تتضمن دراستهم للثقافة وصف الثقافة، وتحليلها كما يراها أفراد المجتمع (أو كما يعرفها الأهالي أنفسهم)، لا كما ينظر إليها أو يفسرها الباحث الأثنوجرافي ذاته. وقد ارتأوا أن تحليل لغة الأهالي هي أفضل السبل لتحقيق هذا الهدف. لهذا أبدى الداعون إلى الاثنوجرافيا الجديدة اهتماما كبيرا بدراسة وتحليل اللغة الوطنية لمجتمعات الدراسة. وذلك لاستخراج ما في مفرداتها من مفاهيم، ومضامين، وما قد تحتويه من قيم، وأفكار، وتصورات، لا يمكن معرفتها، أو التوصل إليها عن طريق ملاحظة السلوك الظاهري لأفراد المجتمع» (مرجع 5 ص 251)

اهتم كذلك الأثنوجرافيون الجدد بالمعلومات التي يدلي بها الإخباريون، وإبراز السياقات والظروف التي أعطيت فيها تلك المعلومات. وفي هذا الإطار برز الاهتمام منذ بداية السبعينات وخلالها بتدوين خبرات الأنثروبولوجيين في العمل الحقلي، ونشرت عدة مؤلفات في هذا الصدد [6]. ومع أهمية هذا الاتجاه المعرفي في تحليل الثقافة من خلال دراسة اللغة، إلا أنه لاقى نقدا من الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر جليفورد جيرتز Cliford Geertz الذي دعا إلى ما يسمى الآن «بالأنثروبولوجية الرمزية» Symbolic Anthropology. ويقول جيرتز: إنه بدلا من الاعتماد على ما يقوله الأفراد عن ثقافاتهم يجب أن يهتم الباحث بالمعنى أو الرمز المصاحبين للممارسات الثقافية. فليس من المهم مطلقا-في رأي جيرتز-أن نسعى نحو تأكيد تكامل العناصر الثقافية، لأنه يراها مجموعة منفصلة عن العواطف

والمعتقدات والقواعد، التي تتناقض مع بعضها في كثير من الأحيان. وفي إطار النقد الموجه إلى الاتجاه المعرفي نشير أيضا إلى ما كتبه الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد من حيث أن «المغالاة في استخدامه قد يضفي في آخر الأمر على البحث نوعا من (الآلية) التي تخلو في الدراسات الأنثروبولوجية التقليدية، مع كل ما يؤخذ عليها من عدم الاهتمام بدراسة مدركات الناس وتصوراتهم عن الثقافة. والظاهر أن بعض أنصار الأثنوجرافيا الجديدة انزلقوا إلى نفس الطريق الذي سار فيه علم الاجتماع من قبل، وهو الاهتمام بأسلوب البحث وطرائق جمع المعلومات حتى ولو كان ذلك. على حساب (روح الثقافة)، بحيث بدأت دراستهم تمتلئ بالأرقام والرسومات والقياسات التي كثيرا ما تخلو من المغزى» (مرجع 5 ص 251). بعد هذا العرض السريع والموجز لأهم الاتجاهات الأثنولوجية التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، وشكلت ما يمكن أن نشير إليه بالأنثروبولوجيا المعاصرة، تجدر الإشارة إلى ما نشير إليه بمحنة الأنثروبولوجيا في هذا العالم المتغير [7]. إن لهذه المحنة أو الأزمة التي بدأت في منتصف الستينات، واستمرت حتى منتصف السبعينات تقريبا، عدة جوانب يمكننا أن نجملها في جانبين رئيسين: أحدهما أخلاقي والآخر علمي. فمن الناحية الأخلاقية الإنسانية، حدث أن واجهت الأثنولوجيا موقفا عصيبا من ناحية ارتباطتها التاريخية بخدمة الاستعمار أيا كان شكله. وقد أشرنا إلى هذا الجانب وتحدثنا عنه في جزء سالف من هذا الفصل، وسنشير إليه بشيء من التفصيل أيضا عندما نتحدث في الفصل التالي عن دور العالم الثالث في تصعيد حركة فك الارتباط بين الأثنولوجيا والاستعمار، وتوجيهها وجهة جديدة لخدمة قضايا الإنسان المعاصر.

ومع ذلك نجد أن بعض الأنثروبولوجيين قد رفضوا الأخذ المطلق بربط الأبحاث الأنثروبولوجية بالاستعمار.، وذكروا أن هناك عددا كبيرا من الأنثروبولوجيين الغربيين لم يخضعوا للخدمة العمياء لحكوماتهم [8]، وكان لهم الكثير من الآراء المستقلة. علاوة على ذلك، فإن المشكلة الأخلاقية لا تحل بأن يكون الباحث إما مع الاستعمار وإما ضده، بل لا بد وأن يكون هناك حل وسط. وقد تبلور ذلك عن وجهة نظر معاصرة تدعو إلى تخليص الأنثروبولوجيا من صفتها الغربية والدعوة إلى تطوير الأثنولوجيا بحيث

تصبح عالمية التكوين والهدف[9]. وقد ساعد على نشأة هذا الاتجاه ودعمه ازدياد عدد الأنثروبولوجيين من البلاد النامية، بعد أن كانت هذه المهنة قاصرة على الغربيين. كذلك اتجهت الاثنولوجيا إلى عدم قصر مجال دراستها على المجتمعات الصغيرة الحجم أو المحلية ذات الثقافات غير الغربية، وبذلك توسعت لتشمل كل الثقافات والمجتمعات على اختلاف حجمها وموقعها[10] كما أكدت ذلك اليزابيث كولسن E.Colson في محاضرتها الافتتاحية أمام الاجتماع السنوي للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية عام 1975 (مرجع 108)، وإن كان هذا هو ما سبق أن أشار إليه الأنثروبولوجيون الأوائل.

أما عن الجانب العلمي، فلقد اتصفت أثنولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين بالتنوع والتضارب، الأمر الذي أفقدها الكثير من الاستقرار الأكاديمي، علاوة على أنها ظلت تبرز النواحي المنهجية أكثر من توصلها إلى نظريات علمية، وهو ما جعل البعض يتساءل عن مدى علمية دراسة الثقافات الإنسانية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تساءل البعض أيضا عن مدى أهمية هذا النزاع المنهجي حول الكيفية التي تدرس بها الثقافات الإنسانية، وصلة ذلك بقضايا الإنسان المعاصر، الذي يعيش في عالم متغير ينذر بالخطر على البشرية جمعاء. وفي هذا الصدد، نجد مثلا الأمير تشارلز-وكان قد درس الأنثروبولوجيا في جامعة كمبردج-يناشد الأنثروبولوجيين البريطانيين أكثر من مرة خلال حقبة السبعينات توجيه دراساتهم نحو مشاكل بريطانيا المعاصرة. (مرجع 147 ص 186). ولم تقتصر الأزمة العلمية على إشكالية الصلة بين اهتمامات الأنثروبولوجيين العلمية، وبين مشاكل العصر، وإنما ارتبطت أيضا بتهديد كيانها ككل، أو حتى شرعية وجودها كعلم، وذلك بسبب أن تغيرات العصر الهائلة قد جعلت من المجتمعات البدائية التي شكلت حقلا دراسيا تقليديا للأنثروبولوجيا، دولا مستقلة نامية والتي رفضت بالتالي هذا الدور.

هذا من ناحية الأثنولوجيا، التي ركزنا عليها في هذا الفصل، أما الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا الفيزيقية فقد تأثرتا أيضا بما يجري في هذا العصر عامة، وبالاتجاهات التي برزت في مجال الاثنولوجيا خاصة. فقد لعبت الإكتشافات الأركيولوجية مثلا دورا هاما في تقديم جوليان

ستيوارت لنظريته عن تعدد مسارات التاريخ الحضاري للإنسان [11]. كذلك نجد أن الأثنولوجيا والبيولوجيا قد عادتا من جديد، كما كان الوضع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لتشتركا فيما أطلق عليه مجددا «بالبيولوجيا الاجتماعية» Sociobology. ويهتم هذا الفرع الجديد من الدراسة الأنثروبولوجية بإبراز الأسس البيولوجية للسلوك الاجتماعي في كل الكائنات الحية وليس فقط في الجنس البشري. وتركز البيولوجيا الاجتماعية على مسألة الجينات كما تستند إليها في تفسير الاختلافات السلوكية بين الشعوب، وبين الجنسين أيضا، كما أوضح ذلك إدوارد ويلسون E.Wilson في كتابه الشهير«البيولوجيا الاجتماعية» الذي نشره عام 1975. ومما هو جدير بالذكر أن الدراسات البيولوجية الاجتماعية قد ربطت الاثنولوجيا بالأنثروبولوجيا الفيزيقية وضح ذلك مثلا في مجال «الدراسات النسائيةWomen Studies» الذي برز في الآونة الأخيرة-خاصة في الولايات المتحدة-تحت تأثير الحركة النسائية التحررية. وركز المهتمون بالدراسات النسائية من المنظور الأنثروبولوجي Anthropology Of Women على دراسة الموضوعات التي تتصل بمنشأ وتطور ظاهرة توزيع الأدوار والمكانات الاجتماعية بين الذكور والإناث عبر التاريخ، وذلك في إطار الدراسات المقارنة للثقافات الإنسانية المتنوعة (مرجع 181 ص 11).

وهكذا نجد أن التخصصات قد تعددت كما تفرعت مجالات الدراسة تحت مقولة الأنثروبولوجيا العامة. إن هذا الاتجاه نحو «التخصص الدقيق» في الأنثربولوجيا، والذي ينطبق أيضا على العلوم الاجتماعية بصفة عامة، يعكس، في حقيقة الأمر، محاولة هذه العلوم التشبه بالعلوم الطبيعية واكتساب خصائصها. إلا أن هذا الميل نحو التخصص الدقيق ربما كان هو الذي جعل التفكك، والاستقلالية يسودان مجالات الأنثروبولوجيا المختلفة. ففي إنجلترا مثلا، نجد أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تمثل تخصصا مستقلا وقائما بذاته، وأن الصلة تكاد تكون معدومة بينه وبين الدراسات الأركيولوجية، أو الأنثربولوجيا الفيزيقية التي ترتبط أكثر بكليات العلوم أو الطب. وفي أمريكا، هناك أيضا استقلالية بين الأقسام الرئيسة للأنثروبولوجيا (الفيزيقية والثقافية والأركيولوجيا واللغويات) بالرغم من وجودها في مبنى واحد في بعض الأحيان. ومع هذا التباعد والاستقلالية،

ظهرت الجمعيات المهنية لكل تخصص وتعددت الدوريات المتخصصة، وإن كانت دورية «الأنثروبولوجي الأمريكي» American Anthropologist تحاول أن تجمع شتات الأنثروبولوجيا، كما هو الحال أيضا في مجلة المعهد الأنثروبولوجي الملكي بإنجلترا. إن هذا الاتجاه إلى التخصص والتفرد والاستقلالية، قد يولد نوعا من التضارب والتباعد بين المجالات الأنثروبولوجية المختلفة بعضها البعض وبين المشتغلين بها أيضا، كما قد يهدد الأنثروبولوجية ذاتها في كونها علما تركيبيا يقدم لنا نظرة شمولية ومتكاملة عن الإنسان وحضارته من خلال التخصصات المختلفة.

وإلى جانب هذا «التعدد الدراس» المندرج تحت مقولة «الأنثروبولوجيا» الذي ظهر في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، زاد عدد المشتغلين في حقل الدراسات الأنثروبولوجية والخريجين من الجامعات والمعاهد التخصصية في الغرب والولايات المتحدة خاصة. إن اهتمام النظام الغربي في أوروبا وأمريكا بالدراسات الأنثروبولوجية منذ الأربعينات قد ساعد دراسات الأنثروبولوجيا على الازدهار واكتساب الشعبية الأكاديمية والتدعيم المالي. إلا أن هذا لم يدم طويلا في أعقاب ظهور قوة العالم الثالث وتطلعات شعوبه إلى التحرر ومناهضة الاستعمار. نتج عن هذا أن الأنثروبولوجيا لم تواجه أزمة الهوية والشرعية، التي أشرنا إليها مسبقا فحسب، وإنما عاش المشتغلون بها من الجيل الماضي أزمة ثقة أيضا. ويسعى الجيل الجديد الآن نحو إنقاذ الأنثروبولوجيا من التشتت والاندثار، والبحث لها عن مستقبل، وصورة جديدة تلائم مقتضيات العصر، وتغيراته السريعة المتلاحقة، خاصة أن العالم الغربي قد أيقن أنه لا يعيش وحده في هذا العالم وأنه لا يستطيع أن يتجاهل أفكار الآخرين وأعمالهم. ومن هنا برزت أهمية العالم الثالث ودوره في تشكيل حاضر الأنثروبولوجيا ومستقبلها، وهذا هو محور النقاش في الفصل التالي.

الهوامش

1- طبق الإنجليز في سياستهم الاستعمارية، ما يعرف بسياسة الإدارة غير المباشرة Indirect rule (أو الذاتية) في مقابلة سياسة الإدارة المباشرة Direct rule، التي طبقها الفرنسيون. وتقضي سياسة الإنجليز إبقاء المؤسسات القبلية التقليدية والحكم أو الإدارة عن طريقها، وكان تبريرهم لذلك أنهم يجدون في هذه السياسة وسيلة للتوصل بالتدريج إلى تحديث المجتمعات المستعمرة دون حدوث تفكك أو انهيار. وعلى الرغم مما قد يبدو في هذه السياسة من مظهر احترام النظم المحلية، إلا أنها قد أدت إلى تدعيم تخلف تلك المجتمعات، وعجزها عن مسايرة ركب التغير المنشود، كما أنها ثبتت على المدى البعيد دعائم التقليدية، والرجعية، كما عملت على حمايتها. أما سياسة فرنسا، فقد قامت على فرنسة ثقافة المستعمرين، وذلك عن طريق استخدام اللغة الفرنسية في التعليم، وفي شؤون الحياة العامة. وهكذا ارتبطت اللغة بالثقافة في السياسة الفرنسية الاستعمارية، وفي نظام الإدارة المباشرة كذلك.

2- للمزيد من التفصيلات بصدد فكرة «الطاقة والحضارة» راجع مقال د. أحمد أبو زيد مرجع رقم 4.

3- تصدر هذه الجمعية حاليا دورية بعنوان «التنظيم الاجتماعي» Human organization، تعالج فيها الموضوعات ذات الصلة باستخدام المعرفة الأنثروبولوجية منهجا، ومادة، في خدمة قضايا المجتمعات الإنسانية المعاصرة بصفة عامة. ونوصي القارئ بالرجوع إلى مرجع رقم 117 للإستزادة من موضوعات الأنثروبولوجيا التطبيقية وتاريخها.

4- لكاثلين جاف أيضا مقال هام في هذا الشأن، نوصي بمراجعته، مرجع رقم 129.

5- للحصول على معلومات بصدد الماركسية الجديدة، والاتجاهات الراديكالية في الفكر الاجتماعي عامة، راجع كتاب «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع» للدكتور عبد الباسط عبد المعطي (مرجع 63) وكتاب «النظرية الاجتماعية» للدكتور سمير نعيم (مرجع 53)

6- للاطلاع على تأثير فكر ليفي-ستروس على الأنثروبولوجيين البريطانيين راجع مرجع رقم 147، وعلى الفكر الأمريكي راجع مرجع رقم 133. وللمزبد من التفصيلات عن فكر ليفي-ستروس بصفة عامة، راجع المصادر رقم 152 و 153 و 154 و 160 و 186. ومما هو جدير بالذكر أن ليفي-ستروس كان قد تأثر تأثرا كبيرا بالفكر الماركسي ويقول في هذا الصدد إنه قرأ عن الماركسية وأعجب بها وهو في سن السابعة عشرة من عمره. ومما تجدر الإشارة إليه أيضا أنه عندما وضع ليفي-ستروس أفكاره عن «البنائية» كان قد أخذ الكلمة ذاتها من كتابات ماركس، كما أن منهج دعوة ليفي-ستروس إلى بناء نماذج تحليلية تفسر بها أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات الإنسانية قد استمدها أيضا من الفكر الماركسي (مرجع 160 ص 270).

7- من بين هذه المؤلفات الرائدة في هذا المجال نذكر مثلا المرجعين رقم 174 و 182

8- نود أن نشير هنا إلى أن الأزمة الأنثروبولوجية، هي أيضا جزء من أزمة العلوم الإنسانية بصفة عامة خلال هذه الحقبة التاريخية. ونوصي بمراجعة عرض وتحليل الدكتور أحمد أبو زيد

الذي قدمه في مقالة بعنوان «أزمة العلوم الإنسانية» (مرجع 3).

9- حول هذه النقطة أشار الدكتور أحمد أبو زيد إلى أن المسألة ليست مسألة خضوع أو عدم خضوع لخدمة الحكومة خدمة عمياء، إنما المسألة هي أن الحكومات كانت تعين أنثروبولوجيين حكوميين-حسب التعبير السائد-لدراسة موضوعات تحددها لهم هذه الحكومات لاستخدامها والاستفادة منها في حكم المستعمرات. ومن ناحيتنا نقول: إن بعض الحكومات الغربية لا تزال تستخدم الأنثروبرلوجيين وستستمر في استخدامهم في المستقبل وربما بأعداد متزايدة، إلا أنه يوجد الآن اتجاه لحث هؤلاء الأنثروبولوجيين الحكوميين على الإلتزام بالقيم الأخلاقية والمهنية.

10- أنشئ الاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والأثنولوجية عام 1934، وكانت أنشطته محصورة في اللقاء الفكري والحوار بين الأنثروبولوجية من الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا، والاتحاد السوفييتي. وقد انعكس ذلك على عقد الاجتماعات الدورية في البلاد الغربية، وذلك مرة كل أربع سنوات، فمنذ إنشائه حتى الخمسينات تقريبا ظلت الاجتماعات تعقد في البلاد الغربية، كما حدث في لندن عام 1934، ثم في كوبنهاجن عام 1938، وفي بروكسل عام 1948، وفي فيينا عام 1952، وفي فلادلفيا عام 1956، وفي باريس عام 1960. إلا أنه في الستينات بدأت الاجتماعات تعقد خارج الدائرة الغربية، حيث عقد الاتحاد اجتماعه الدوري في موسكو عام 1964، وفي طوكيو عام 1968، وفي السبعينات برز دور العالم الثالث بوضوح، فعقد الاتحاد اجتماعه بنيودلهي بالهند عام 1978 كما سيعقد اجتماعه التحضيري بالإسكندرية عام 1986، واجتماعه الدوري القادم (1987) في يوغوسلافيا. وقد ارتبطت محاولات التدويل أيضا باللقاءات الفكرية الدائمة والندوات بين الأنثروبولوجيين من الشرق والغرب وكذلك ممثلي العالم الثالث. هذا إلى جانب أن الدورية الأنثروبولوجية المعروفة باسم «الأنثروبولوجيا الجارية Current Anthropology» تحاول أن تعرض لوجهات النظر المختلفة للأنثروبولوجيين أينما وجدوا.

11- لعل من التغيرات الجذرية في الدراسات الأنثروبولوجية الغربية التوجه نحو دراسة جماعات، أو مؤسسات محلية في المجتمعات الغربية ذاتها. حدث ذلك أمام تضييق الفرص التي كان الاستعمار قد أتاحها لهم للقيام بالدراسات الحقلية. وبذكرنا للدراسات الحقلية، تجدر الإشارة أيضا إلى أن وسائل جديدة لجمع المادة قد استحدثت، مثل استخدام الوسائل السمعية والبصرية في تسجيل الطقوس والشعائر والرقصات الشعبية، وأوجه الأنشطة الاقتصادية المختلفة.. الخ. وقد تساوق هذا الاستخدام لتلك الوسائل مع التقدم التكنولوجي وشيوع استعمال أجهزة التسجيل المختلفة والمتطورة. نتج عن ذلك أن تبلور، «في الآونة الأخيرة»، تخصص بين الأنثروبولوجيين يعرف باسم الأنثروبولوجيا السمعية والبصرية Audio-Video Anthropology.

12- إن منطلق الدعوة إلى إثنولوجيا جديدة قد واكبه أيضا حديث عن «أركيولوجيا جديدة Archeology New» يراجع مرجع 197 لمزيد من التفاصيل في هذا الصدد..

7 العالم الثالث و المسألة الأنثروبولوجية

ربما كان أحد الأمور الهامة الذي نستقيه من دراسة التاريخ أن الإنسان، أينما وجد، لا يخضع بصورة مطلقة وأبدية للقهر أو الاستعباد، سواء كان ذلك نابعا من الداخل أو واردا من الخارج، ومهما كان شكله أو عظم أمره، أو حتى طال أمده. وفي التاريخ الحديث للعالم الغربي الذي انطلقت منه موجات الاستعمار المتلاحقة، التي فرضت السيطرة المجحفة على الشعوب والحضارات الأخرى، نجد أنه قد شهد في الماضي ثورات، أو انتفاضات للتحرر والاستقلال، الأمر الذي نتج عنه التغير الهائل والسريع الذي حدث في الخريطة الأوروبية، والوضع الجديد في أمريكا، والذي تشكلت على أساسه فيما بعد الحضارة الغربية الحديثة. ومن بين الأمثلة التي يذكرها المؤرخون انفصال المستعمرات الأوروبية في أمريكا عن «أوروبا الأم» بعد حرب الاستقلال الأمريكية (1776)، وكيف حاولت أيرلندا في عام 1798 الثورة والاستقلال عن الحكم البريطاني، وإن لم تنجح في ذلك. ونذكر أيضا على سبيل المثال أيضا ثورة

البلجيكيين ضد الاستعمار الهولندي عام 1830. وفي العصر الحديث، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، اتخذت حركات التحرير والاستقلال صورا متعددة من التعبير عن الغضب والرغبة في مناهضة الاحتلال، والهيمنة الأجنبية، أيا كانت صورها كما حدث في ثورات شعوب تشيكوسلوفكيا والمجر وبولندا ضد القمع السوفييتي عام 1956، وكما يحدث حاليا في ايرلندا ضد بريطانيا.

ولا يختلف الأمر كثيرا خارج أوروبا حيث نهضت الشعوب دائما، من حين لآخر وبدرجات متفاوتة، لمناهضة التدخل الأجنبي والاستعمار، وإن اختلفت فلسفات وأسلوب ثورتها. ففي الهند مثلا اتخذ المهاتما غاندي أسلوب المقاومة السلبية حتى حصل على استقلالها عام 1947. بينما اختارت دول أخرى مثل مصر الكفاح المسلح حتى خرج الإنجليز منها عام 1954، وكما نجح الجزائريون أيضا من خلال نفس الأسلوب في إنهاء الاحتلال الفرنسي العسكري عام 1961. ولا يسعنا هنا أن نقدم عرضا لحركات التحرر والاستقلال، سواء كانت في آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية، إلا أن النقطة الجديرة بالذكر هي أن من أهم سمات عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية، هو انتشار حركات التحرير والاستقلال بين الشعوب المستعمرة، وانهيار الإمبراطوريات الاستعمارية الفرنسية والبريطانية والهولندية وغيرها. وقد نتج عن ذلك أن خرجت إلى العالم مجموعة من الدول المستقلة الجديدة الناهضة، كما بدأ عصر من الاتجاه القومي والتحرري الذي أثر في أيديولوجيات العلوم الاجتماعية، وبالتالي في أساسيات علم الإنسان ومناهجه وأهدافه. ومنذ أن خرجت تلك الدول الجديدة إلى حيز الوجود وانضمت إلى الأمم المتحدة لتعلب دورها على المسرح الدولي، أصبح يشار إليها باعتبارها قوة جديدة وسميت بالعالم الثالث.

وتزخر أدبيات العلوم الاجتماعية بالحديث عن العالم الثالث من جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغير ذلك، إلا أنه يهمنا في هذا المقام- أي من حيث صلة العالم الثالث بقصة الأنثروبولوجيا-أن نتناول ثلاث مسائل متصلة بعضها ببعض وان كنا نفصل بينها هنا لغرض التحليل فقط. نتناول في المسألة الأولى الكيفية التي تأثرت عن طريقها الأنثروبولوجيا-وبصفة

رئيسة في مجالات دراسة الثقافة-بحركات التحرير والاستقلال وبروز «العالم الثال»، أما المسألة الثانية فنعرض فيها لموضوع يشغل بال الكثيرين الآن وان كان لا يقتصر على الأنثروبولوجيا وحدها، ذلك هو الاتجاه نحو تجريد الصفة الاستعمارية عن الأنثروبولوجيا Decolonization Of Anthropology (مرجع 187) والمواءمة بين ما يمكن أن يشار إليه بالتراث المحلي والاتجاهات الدولية في توجيه الفكر الأنثروبولوجي نحو خدمة قضايا الإنسان المعاصر بصفة عامة. نقدم بعد ذلك المسألة الثالثة، وهي وجهة نظرنا بالنسبة لما يجري حاليا من الدعوة إلى قيام أنثروبولوجيا عربية إسلامية. وربما تثير المادة التي نقدمها في هذا الفصل بعض التساؤلات أكثر مما تعطي إجابات شافية عن المسائل التي تتناولها، وهي مسائل متداخلة، ومركبة نظرا لتعدد وجهات النظر والمنطلقات الأيديولوجية خاصة، هذا إلى جانب قلة ما لدينا الآن من أعمال توثيقية، وتحليلية عن وضع الأنثروبولوجيا في بلاد العالم الثالث (ينطبق ذلك على العالم العربي بطبيعة الحال) وتوجهاتها الأيديولوجية. إن هدفنا، على أية حال، أن نثير اهتمام القارئ بهذه الموضوعات الهامة، وأن ندعو الباحثين إلى القيام بدراسات وافية لتلك الموضوعات لأهميتها القصوى، خاصة في مرحلة تطوير الدراسات الأنثروبولوجية في البلاد النامية.

١ - العالم الثالث والأنثروبولوجيا:

بسقوط الإمبراطوريات الاستعمارية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ونزوح جيوش الاحتلال عن كثير من البلاد المستعمرة، الواحدة تلو الأخرى في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وخلال الخمسينات وحتى منتصف الستينات بصفة خاصة، وجدت أمريكا في ذلك الفرصة في «ملء الفراغ» على حد تعبير الرئيس الأمريكي الراحل دوايت ايزنهاور D.Eseinhower. وقد قصد بذلك بسط النفوذ الغربي على البلاد حديثة الاستقلال، لا عن طريق الاحتلال، وإنما عن طريق «الاستعمار غير المباشر» المتمثل في التبعية الاقتصادية والتحديث الثقافي على الطريقة الأمريكية. ومع هذا «التدخل الأمريكي» في أعقاب «انحسار الاستعمار القديم»، دعت الحاجة إلى دراسات وتوصيفات لأحوال شعوب العالم الثالث من النواحي الاقتصادية والسياسية

والاجتماعية وغيرها. وبهذا وجد الأنثروبولوجيون الأمريكيون، بصفة خاصة، مجالا جديدا للدراسات يتعلق بالمجتمعات الريفية التقليدية في آسيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية. وبذلك تحول الاهتمام في الدراسات الأثنولوجية والأنثروبولوجية الاجتماعية منذ أوائل الخمسينات من دراسة المجتمعات البدائية إلى دراسة المجتمعات القروية. وتمشيا مع هذا الاهتمام اعتمدت الحكومة الأمريكية، والمنظمات الأكاديمية اعتمادات مالية كبيرة لتطوير دراسات المجتمعات القروية في جامعاتها ومعاهد البحوث فيها، الأمر الذي دفع بهذه الدراسات دفعة قوية تمثلت في العدد الهائل من دراسات القرى التي شملت جهات عديدة من العالم خاصة في بلاد العالم الثالث والتي أصبح يشار إليها باعتبارها بلادا نامية.

ومن الناحية الأكاديمية البحتة فإن التحول من دراسة المجتمعات البسيطة (أي المجتمعات البدائية) إلى المجتمعات المركبة (أي المجتمعات القروية) قد نتج عنه الحاجة إلى تغير في المفهومات النظرية ومناهج البحث، وكلاهما جذب انتباه عدد كبير من الأنثروبولوجيين المشتغلين بالدراسات القروية[1]. ومع تطور الأحداث السياسية والاقتصادية، خاصة من حيث مشاكل الانفجار السكاني في البلاد النامية، والهجرة من الريف إلى المدن وازدياد درجة العمران الحضري Urbanization إلى جانب عدم رغبة بعض دول العالم الثالث في وجود باحثين أجانب في قراهم، وجد الأنثروبولوجيون أنفسهم مرة أخرى مهددين بضياع حقل دراساتهم، ولذلك نزحوا من القرى إلى المدن، واهتموا أساسا بحياة القرويين الوافدين إلى المدينة، أو جمهرة الفقراء والمشاكل البيئية. وهكذا نجد أن الأنثروبولوجيين، تحت وطأة ما يحدث في بلاد العالم الثالث من تغيرات سريعة ومتلاحقة في فترة لا تتجاوز عقدين أو ثلاثة يضطرون إلى تغير وحدات الدراسة (بدو-ريف-حضر) ويجدون أنه لزاما عليهم أيضا تغيير المناهج التقليدية[2].

نجد أيضا أن سعي دول العالم الثالث نحو التنمية الاقتصادية قد وجه الدراسات الأثنولوجية وجهة جديدة نحو البحث في الموضوعات الاقتصادية والعمل المخطط، لإحداث التغيير المنشود من قبل الحكومات الوطنية والهيئات الدولية على حد سواء. ففي فرنسا مثلا نجد أن هذا الاتجاه قد تبلور عن تبني الاتجاه الماركسي بصفة خاصة في الدراسة الأنثروبولوجية

الاقتصادية وفي هذا الإطار الأيديولوجي بدأ الباحث الفرنسي المعاصر موريمس جوديليه M.Godelier دراساته في مجال «الأنثروبولوجيا الاقتصادية» L.Anthropologie economique نحو «التحليل النظري والمقارن للأنساق الاقتصادية الكائنة أو الممكنة» (مرجع 154 ص 66) وكان من نتاج ذلك أن بدأ جيل جديد من الأثنولوجيين، وعلماء الاجتماع الفرنسيين في الستينات دراساتهم الاقتصادية بالمستعمرات الفرنسية القديمة خاصة في أفريقيا، ومحاولة ربط ذلك بالاتجاهات الفكرية والمنهجية السائدة في الأنثروبولوجيا الفرنسية، خاصة في إطار البنائية الستروسية والاتجاهات الماركسية. نشير مثلا إلى دراسة ميلاسو Meillassoux والتي أجراها في جنوب أفريقيا، ودرس فيها نظم الإنتاج السابقة للنظام الرأسمالي والكيفية التي غزا بها الاقتصاد التجاري الإقتصاديات التقليدية. وإلى جانب ميلاسو نجد أن هناك مجموعة كبيرة من الفرنسيين، وجهوا اهتماماتهم بأفريقيا، ومعهم أيضا نخبة من باحثي العالم الثالث [3] نحو دراسة موضوعات مثل: الإمبريالية والعلاقات بين الأمم، والرأسمالية والنظام الطبقي المصاحب لها، والتغييرات الاجتماعية في المناطق الريفية، وظهور التمايز الاجتماعي، وظاهرة الهجرة من الريف إلى المدن. كذلك عنى هؤلاء الباحثون بتحليل الاستغلال الاستعماري باعتباره عائقا لتحقيق التغيير الاقتصادي المنشود من قبل شعوب العالم الثالث (مرجع 154 ص 66، 67).

وهكذا نجد أن عمليات التنمية الاقتصادية وأهدافها في بلاد العالم الثالث قد لعبت دورا واضحا في توجيه الأثنولوجيا في فرنسا هذه الوجهة الاقتصادية. وقد ساعد على تبلور هذا الاتجاه-في رأي الباحث الفرنسي جاك لومبار.. J.Lombard-ظهور الترجمة الفرنسية لكتاب «المجتمع القديم» الذي كان قد ألّفه الأمريكي لويس موجان في نهاية القرن الماضي. لقد تأثر الأنثروبولوجيون الفرنسيون بأفكار مورجان عن تطور الملكية والأسرة، والأساس المادي في نظريته للتطور الثقافي، وحثهم ذلك على دراسة نظم الإنتاج في مجتمعات دول العالم الثالث أو المجتمعات النامية كما يشار إليها أحيانا. إلا أنه كان لأحداث مايو[4] 1968 تأثير كبير أيضا في جعل هؤلاء الدارسين يتناولون دراساتهم بطريقة أكثر تحررا من حيث عدم التقيد بمنطلقات عقائدية مسبقة أو التأثر بأي محور من المحاور أو الأجهزة

السياسية. (مرجع 154 ص 65).

وأيا كانت الأسباب الداخلية لثورة الشباب في أوروبا وأمريكا خلال النصف الثاني من الستينات، إلا أنها كانت لها صلة بالسياسات العنصرية والقمعية التي انتهجتها بعض الحكومات الغربية في دول العالم الثالث، إلى حد القتل والتدمير كما فعلت أمريكا في حربها بفييتنام. وفي إطار قيام دول العالم الثالث وتطلعاتها التحررية-وأثر ذلك على العلوم الاجتماعية الغربية، يجدر بنا أن نشير هنا أيضا إلى بعض التحولات التي حدثت أيضا في مجال الاستشراق. وفي هذا الصدد، يقدم لنا الباحث المغربي محمد وقيدي دراسة تحليلية جيدة لتطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق، يمكن أن يلخصها النص التالي:

«إن التحليل المنصف لحركة الاستشراق بصفة عامة يوضح لنا أنه بالرغم من هيمنة الرؤية الأيديولوجية للبرجوازية الأوروبية الاحتكارية على الحركة الاستشراقية بصفة عامة، فإن هذا لم يمنع من ظهور اتجاه استشراقي غربي بدا في نظرته لواقع وتاريخ الثقافة غير الغربية أكثر إنصافا. لقد برز لدى هذا الاتجاه الاستشراقي ميل إلى فهم أكثر موضوعية للظواهر الثقافية للعالم غير الغربي، كما اختفى لديه من جهة أخرى كثير من عناصر البنية الأيديولوجية التي كان يدور في فلكها الاستشراق عند بدايته. إلا أن ظهور بعض المستشرقين الذين يمثلون هذه النزعة الإنسانية، لا ينبغي أن يقودنا إلى المبالغة في تقدير مظاهر التقدم التي تحققت بفضل قيام هذه النزعة. وذلك لأن هؤلاء المستشرقين لم يستطيعوا أن يتجاوزوا بصفة كاملة الرؤية الأيديولوجية للبرجوازية الأوروبية، وظل فكرهم في كثير من عناصره يدور في فلك نزعة المركزية الأوروبية، هذا فضلا عن بعض العناصر الأيديولوجية الجديدة التي ظهرت لديهم، و بفعل وجودهم في مرحلة تاريخية أخرى غير التي عرفها الاستشراق في بدايته» (مرجع 88 ص 155- 156).

ومع ذلك، فان على الباحثين من الشرق أن يقوموا بدراسة تراث المستشرقين وأن يتناولوه بالنقد والتحليل، وأن ينهضوا بعمل وجهد مماثلين في دراسة مجتمعاتهم الشرقية. فالوضع هنا في الاستشراق-كما يقول الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد-يشبه إلى حد كبير «الوضع في الدراسات

والبحوث الأنثروبولوجية الميدانية التي كان يجريها علماء الأنثروبولوجيا الأوائل على الشعوب غير الغربية، وكانت تقابل في كثير من الأحيان بكثير من الامتعاض والاعتراض والهجوم من جانب القلة المثقفة في تلك المجتمعات. ولم تتوقف حملات التشكيك في أهداف الأنثروبولوجيا والنقد للكتابات الأنثروبولوجية الغربية إلا بعد ظهور جيل من الأنثروبولوجيين (الوطنيين) في أفريقيا وآسيا وغيرهما، وأسهموا بجهودهم في دراسة الثقافات التي ينتمون إليها، وتغلبوا بذلك على مشاعر النقص والعجز التي كانت تستحوذ عليهم وتتحكم في موقفهم ضد الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين». (مرجع 9 ص 89).

2- الأنثروبولوجيا بين المحلية والدولية:

أوضحنا في الفصل السابق كيف أن الأنثروبولوجيين الغربيين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الالتقاء الفكري مع الاتجاهات السائدة في الكتلة الشرقية وكيف تكشف ذلك عن محاولات لتدويل الأنثروبولوجيا، بمعنى إضفاء صفة العالمية عليها حتى تكتسب صفة العلم ولا تلتصق دائما بنشأتها الغربية. فإذا كان التدويل، الذي بدأ منذ الثلاثينات، قد سعى نحو تكوين نظام يهدف إلى نمو المعرفة الأنثروبولوجية المتراكمة، على أن تكتسب صفة التعميم بغض النظر عن اختلاف الثقافات أو الحدود السياسية بين الدول، فإن الهدف من الأنثروبولوجيا المحلية التي نادت بها دول العالم الثالث هو استقلالية المعرفة الأنثروبولوجية عن طريق تكوين قاعدة محلية لأداء مهام البحث والتدريس والنشر والتوثيق والاتصال العلمي. وكما حدث في علوم اجتماعية أخرى، مثل علم الاجتماع[5]، فقد تبلور في الأنثروبولوجيا بهذا الصدد اتجاهان: أحدهما يدعو إلى الرفض المطلق «للأنثروبولوجيا الغربية» والآخر يتناولها بالنقد والتحليل والتعديل. إن أدبيات هذا الموضوع كثيرة سواء ما كتب عنها باللغة العربية (خاصة في مجال علم الاجتماع) أو الكتابات الأجنبية أيضا ومن ناحيتنا، وفي إطار الاهتمام بالبحث عن مقولة جديدة، أو قاعدة محلية للأنثروبولوجيا في بلاد العالم الثالث تتلاءم مع تراثه وحاضره وتطلعاته المستقبلية،فقد تناولت في محاضرة أعطيتها بنيويورك[6] تصوري لما أشرت إليه بالأنثروبولوجية المحلية (الأنديجيية

مقابل الأجنبية) Foreing and Indigenous Anthropology وذلك بقصد التفرقة بين أيديولوجيات وظروف عمل كل من الباحث الأنثروبولوجي الذي «يؤدي عمله في بلده» وذلك الذي يفد إليها من الخارج [7]. ونظرا لما أثارت هذه التفرقة من مناقشات بين الأنثروبولوجيين، ولما كان يدور من حوار حول هذا الموضوع أيضا في العلوم الاجتماعية الأخرى[8]، فقد طرح الموضوع مرة أخرى وبشكل موسع على مائدة البحث في مؤتمر[9] عقد في النمسا عام 1978، (مرجع ١١٩).

ربما لا يوجد أمامي الآن ترجمة مناسبة لعبارة Indigenous Anthropology غير الإشارة إليها على أنها «أنثروبولوجيا أبناء البلد الأصليين». فعندما بلورت هذا المصطلح في ذهني وقدمته للمناقشة في مؤتمر النمسا كنت أستند على أن المنطلق النظري الأساسي للأنثروبولوجيا سواء كانت ثقافية أو اجتماعية، كان قد تبلور بصفة خاصة في بدايات القرن الحالي حول دراسة «الثقافات الأخرى Other Cultures»، وبمعنى آخر المجتمعات غير الأوروبية، أو التي وصفت بأنها «مجتمعات بدائية»، رغم ما أثارته-ولا تزال شيره-تلك التسمية من عدم ارتياح في الدوائر الأكاديمية. ونظرا لأن الأحوال السياسية ما لبثت-كما سبق أن ذكرنا-أن تبدلت، وحصلت معظم تلك المجتمعات (التي شكلت في الماضي أرضية خصبة للبحث الأنثروبولوجي الأجنبي) على استقلالها السياسي تباعا خلال السنوات التالية للحرب العالمية الثانية، ونتيجة لهذا الاتجاه القومي تبدلت أوضاع البحوث الأنثروبولوجية في غالبية بلاد العالم الثالث. فبدلا من أن يحضر أنثروبولوجيون غربيون لدراسة قبيلة في الصحراء، أو قرية في الريف، أو حي من أحياء مدينة ما في أفريقيا وآسيا، نجد أن أنثربولوجيين من أبناء البلد يضطلعون بتلك المهمة. هذا الأنثروبولوجي المحلي، إن صحت تلك التسمية، لا يقوم بدراسته في انعزالية وحيادية عن أحداث مجتمعه، وإنما يجد نفسه في مواجهة ظروف ومواقف سياسية واجتماعية وأكاديمية، تخالف تماما الوضع عند الأنثروبولوجي الأجنبي [10].

لقد تأكد ذلك لي شخصيا خلال دراساتي الأنثروبولوجية للنوبيين التي استمرت فترات متعاقبة زهاء ثمانية عشر عاما (1963- 1980)[11]. وقد خرجت من تلك التجربة بافتراض أن طبيعة المنطلقات النظرية والمنهجية

ومسار الدراسة الأنثروبولوجية وربما نتائجها أيضا تختلف تبعا لكون الباحث أجنبيا أو مواطنا. وعلى هذا الأساس، وفي إطار ما كان يدور عالميا من مناقشات، خاصة في أواخر الستينات وأوائل السبعينات، حول جدوى الأنثروبولوجيا الاجتماعية التقليدية للواقع المعاصر بصفة عامة، إلى جانب ظهور عدد من الدراسات حول تقييم خبرات الدراسات الحقلية لبعض الباحثين الأمريكيين خاصة، دعوت إلى عدم إغفال محصلة خبرات ودراسات الأنثروبولوجيين في بلاد العالم الثالث إذا كنا نسعى فعلا إلى بناء كيان معرفي الأنثروبولوجيا تكون له حقا صفة العالمية والإيجابية.

وقد أبدى المشتركون في ندوة النمسا اتفاقا معي في الدعوة إلى ضرورة أن يوضع في الاعتبار اتجاهات وأعمال الأنثروبولوجيين غير الغربيين في عملية إعادة النظر في الأنثروبولوجيا وتشكيلها الجديد لمواكبة عالم اليوم والغد، وبالرغم من إدراكهم وتعاطفهم مع نوعية المشاكل والمواقف التي تواجه أنثروبولوجيي العالم الثالث في ممارساتهم المهنية، إلا أن الجميع أبدوا خشية كبيرة في أنه قد يحدث نتيجة الغضب والثورة والرغبة في التحرر من جانب الأنثروبولوجيين في العالم الثالث أن ينتهي بهم الأمر الى تشكيل «عدة أنثروبولوجيات وليس أنثروبولوجيا واحدة»، وبذلك تضيع على الأنثروبولوجيا الفرصة لكي تصبح علما. وبالتالي فإن أية محاولة لاصطناع كيانات أنثروبولوجية توصف بأنها غربية أو شرقية أو أنثروبولوجيا الأجانب مقابل أبناء البلد الأصليين مثلا، تشكل خطرا كبيرا يهدد وجود واستمرارية الأنثروبولوجيا في حد ذاتها، هكذا أكد المشتركون في الندوة بعد نقاش جاد، ونقد مرير لمصطلح «أنثروبولوجيا أبناء البلد الأصليين»[12]-ذلك لحرصهم على النظر إلى المعرفة العلمية باعتبارها عالمية.

وفي إطار رفض فكرة التجزئة أو تصنيف الأنثروبولوجيا وفق أطر محلية أو اقليمية، كالقول مثلا بتواجد أنثروبولوجيا غربية مقابل أخرى عربية، يتساءل الباحث الأنثروبولوجي طلال أسد عما إذا كان كل الأنثروبولوجيين الغربيين «أو الأنثروبولوجيين العرب» مثلا يتفقون في اتجاهاتهم النظرية أو يتناولون مفاهيمهم بمعان مشتركة. إن التباين-في رأيه-واضح ولا شك بين الأنثروبولوجيين سواء كانوا عربا أو أجانب، فليس هناك إذن علم منفرد، أو كيان معرفي واحد يمكن أن يندرج تحته كل ما

يكتبه الغربيون أو الشرقيون. وربما يكون السؤال الذي يواجهنا-في رأي طلال أسد-هو البحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين المقولات أو الاتجاهات الانثروبولوجية عامة، ومحاولة تقصي الموجهات والسياقات، أيا كان محتواها، التي تحكم مثل هذا الاختلاف أو التشابه (مرجع ١١٩ ص 285). واذا كان ذلك-في رأيي-متطلبا رئيسا في عملية اعادة النظر في الأنثروبولوجيا التقليدية، فليس من المفيد ابستمولوجيا أو حتى عمليا التفرقة بين ما يمكن الاشارة اليه بأنثروبولوجيا غربية مقابل أخرى غير غربية، أو الدعوة إلى إنشاء أنثروبولوجيات قومية منفردة ومستقلة ومنعزلة الواحدة عن الأخرى، وإنما الذي يجب عمله هو استمرار عملية النقاش والحوار والأخذ والعطاء المتوازي والذي يجب أن يخضع فيه أي منظور أو اتجاه، بغض النظر عن مصدره أو اطروحته، الى الاختبار والفحص واعادة الصياغة اذا دعا الأمر، وأن يتم ذلك سواء كان ذلك المنظور أو الاتجاه يتعلق بنظريات تفسيرية أو أساليب عملية.

ربما يجدر أن نعود الآن لمناقشة كيفية صياغة «الأنثروبولوجيا الجديدة» التي تتطلع إليها بلاد العالم الثالث، وربط ذلك أيضا كلما أمكن بالواقع العربي المعاصر. فلقد أدركنا في اجتماع النمسا ضرورة تعديل الأساس الابستمولوجي للأنثروبولوجيا التقليدية، وفي هذا الصدد أكدت اليزابث كولسن. E.Colson ما سبق أن أعلنته في خطابها الافتتاحي للمؤتمر السنوي لجمعية الأنثروبولوجيين الأمريكيين عام 1975 (مرجع 108)، وهو أن «مجال العمل الأنثروبولوجي يجب الا يقتصر على دراسة ثقافة دون أخرى، وإنما عليه أن يتناول كل الثقافات، فهو منا ولنا جميعا». وبهذا قصدت كولسن أن الأنثروبولوجيا في الحاضر والمستقبل يجب أن تبدي اهتماما متوازنا بدراسة كل الثقافات، وليس الثقافات الأخرى أو غير الأوروبية فقط، الأمر الذي يستدعي ولا شك اضافات منهجية جديدة ومقولات نظرية عصرية. وفي هذا الاطار أيضا، رأى مادان Madan وهو باحث أنثروبولوجي وأستاذ اجتماع من الهند أن الأمر لا يتطلب توسع العمل الأنثروبولوجي فحسب، وانما يجب أن تتعدل الأنثروبولوجيا على أساس ما أسما ه «بالدراسة المتبادلة للثقافات» بمعنى أنه اذا كان الغربيون قد ركزوا على دراسة «الثقافات الأخرى» في محاولة فهم ثقافاتهم الغربية، فإن الأنثروبولوجيين غير الغربيين

يجب أن يأخذوا أيضا هذا المسار، وبالتالي يتحقق نوع من الفهم للثقافات المحلية أو الأقليمية، وكذلك حالة من الفهم الثقافي المتبادل، الأمر الذي يسهل، بل ويدعم، إمكانية التنظير العام على مستوى الثقافات الإنسانية جمعاء. وفي إطار هذا التصور أكد مادان وضعية الأنثروبولوجيا «كعلم موحد لا يهم فيه الفاعل قدر الفعل ذاته». وبهذا رفض إمكانية تواجد (أو الدعوة إلى إنشاء) ما يمكن أن يشار اليه «بأنثروبولوجيا أبناء البلد الأصليين» (مرجع ١١٩، المقدمة).

ومع أنني أتفق مع مادان وغيره من المشتركين بندوة النمسا في رفضهم لتجزئة العلم، أو صياغته على أساس قومي أو عرقي أو ديني، إلا أنني لا زلت أرى أنه من الصعب جدا أن أتغاضى كلية، أو أن أقلل من تأثير الموقف القومي أو الانتماء الطبقي، أو الإطار الفكري والعقائدي على تحديد وتوجيه الإطار الذي يعمل من خلاله الباحث، بل والنتائج التي يصل اليها. وعلى أية الأحوال، ومن خبرتي في العمل الأنثروبولوجي أجد أن قدرا من الموضوعية قد يتحقق إذا أدرك الباحث ووعى منذ البداية تلك الموجهات الذاتية أيا كان شكلها ومصدرها، وقام بتحديدها، وعمل على ضبطها. والمسألة-في الحقيقة-ليست سهلة-، ولكنها تتطلب، شأنها في ذلك شأن أي جهد علمي خلاق، القدر الكبير من المحاولة والمثابرة إلى جانب الأمانة العلمية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن نظرتنا إلى الأنثروبولوجيا «كعلم عام» لا تمنع من وجود روافد فكرية أو أطر محلية تعمل جميعها في اطار من الحوار والأخذ والعطاء، للوصول إلى أفضل الوسائل لفهمنا للإنسان وحضارته. فقد نجحت الهند مثلا في أن تسهم من خلال ثقافتها المحلية، وتراثها الفكري في طرح مقولات نظرية جديدة وتعديل مفاهيم أنثروبولوجية قديمة، أو بمعنى آخر غربية المنشأ والهدف. وفي هذا الصدد يكتب أحد أقطاب الأنثروبولوجيين الهنود لاليتا فيدراثي L.Vidyrathy فيقول: «لقد نظر دارون الى الانسان باعتباره جزءا من المملكة الحيوانية، واتفق معه فرويد يؤكد أن فكر الإنسان وسلوكه يحددهما «اللبيدو» أي الغريزة الجنسية. وعلى هذا الأساس رفض ماركس كل القيم الروحية، وركز على الجوانب المادية والاقتصادية في فهمه لتطور الإنسانية. إن هؤلاء المفكرين الغربين يختلفون كلية عن غاندي Gandhi وأوروبيندو Aurobindo وتاجور Tagor وآخرين

ممن نظروا إلى الإنسان ومجتمعه من منظور روحاني يقوم على أساس الحب وعدم العنف. وهذه كلها اتجاهات ايجابية، الأمر الذي يجعلنا لا نسمح بالمنطلقات الغربية أن تؤثر على علومنا الاجتماعية، أو أن تشوه صورتها. هناك إذن حاجة لنؤكد أهمية العودة إلى كتابات الأولين والمعاصرين من المفكرين الهنود» (مرجع 193 ص 7).

3- العرب والأنثروبولوجيا:

بادىء ذي بدء، نود أن نتساءل هنا عن كون الأنثروبولوجيا غربية المنشأ والتطور بينما سبق العرب الأوروبيين في اكتشاف الثقافات الأخرى، ووصفها ومقارنتها وسبر غور العلوم الطبيعية والاجتماعية ومناهجها العقلية والتجريبية. فمن منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر كان العرب هم «عباقرة الشرق»، كما يصفهم العالم والمؤرخ جورج سارتون، وكانت اللغة العربية هي لغة العلم البشري. فما الذي حدث ؟ في هذا الصدد، كتب المؤرخ جمال الدين الشيال ما يلي:

«انقلب الأوروبيون إلى ديارهم بعد أن منوا بالهزيمة في الحروب الصليبية، وقد بهرتهم أنوار الحضارة الإسلامية، وأخذوا معهم مفاتيح تلك الحضارة، فتفرغوا لها يقتبسون من لآلئها، وينقلون آثارها، ويدرسون تواليفها، ولقد ساعدتهم عوامل جغرافية وتاريخية واجتماعية واقتصادية أخرى على أن يسيروا بالحضارة في طورها الجديد عل طريقة جديدة تعتمد أكثر ما تعتمد على التفكير الحر أولا، وعلى. الملاحظة والتجربة والاستقراء ثانيا، فمهد هذا كله لهم السبيل إلى كشوف علمية جديدة كانت هي الطلائع لحضارة القرنين التاسع عشر والعشرين.

كان الأوروبيون يفعلون هذا كله في حين كان المشرق قد اتخذ لنفسه، أو اتخذ له القدر أسلوبا آخر من الحياة يختلف كل الاختلاف عن هذا الأسلوب الذي اصطنعته أوروبا لنفسها أو اصطنعه القدر لها.» (مرجع 28 ص 5).

هذا ويذكر لنا الشيال أيضا أنه بينما لم تنقطع الصلات بين الشرق والغرب منذ ظهور الاسلام، حتى بعد خروج الصليبيين وفشل حملتهم، إلا أن الحكم العثماني قد حجب هذه البلدان عن الاتصال بالغرب وفرض عليها عصرا طويلا من التخلف الفكري والانتكاس الحضاري، الأمر الذي

جعل أوروبا-وخاصة فرنسا تفكر جديا في غزو هذا الشرق الضعيف. وبدأ استعمار الغرب للشرق بالحملة الفرنسية على مصر عام 1798. وبالرغم من اعتراف بعض مفكري أوروبا بتأثير التراث العربي على الحضارة الغربية، إلا أنه ساد اتجاه نحو طمس هذه الحقيقة التاريخية أو التقليل من شأنها. وقد زكى هذا الاتجاه حركة الاستعمار الأوروبي للعالم العربي والإسلامي مؤ كدا عجز العرب والمسلمين عن الابتكار والإبداع والإسهام في ركب الحضارة، الأمر الذي يجعل من «التغريب» أمرا ضروريا لمواكبة تطورات العصر الحديث. ولعل من أحد الأسباب الأخرى أن المسلمين والعرب ذاتهم، أو النخبة المثقفة منهم، قد اقتنعوا بهذه الفكرة ورأوا في تراثهم عبئا ثقيلا يجب الابتعاد عنه قدر الإمكان ليتمكنوا من الحياة على الطريقة الغربية كما حدث مثلا في تركيا على يد كمال أتاتورك. (مرجع 28 ص 3- 5). لهذا، فإن فحص التراث العربي الإسلامي ودراسته، وهو الذي يتصف بالعمق وبالتنوع والغزارة [13] قد «يؤدي في رأينا إلى إعادة تاريخ الأنثروبولوجيا من جديد، أو على الأقل الأصول المعرفية والمنهجية لها، بحيث لا ترد جميعها الى عصري النهضة أو التنوير الأوروبيين، بل قد يوجد في هذا التراث الكثير من المفهومات والنظريات عن الجنس البشري والحضارة الإنسانية، وأوجه الحياة اليومية ومشاكلها مما لا يزال يشغل بال الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين. كذلك يستطيع أن يقدم لنا هذا التراث أرضية وأفكارا ومعلومات قد تمون لها إسهامات تفوق النطاق المحلي، كما حدث في الهند عندما درس الهنود وأعادوا قراءة تراثهم القديم في إطار عصري. ونتيجة لذلك، قدموا إسهامات كثيرة في مراجعة بعض المفهومات الأنثروبولوجية الغربية، وفي تطوير دراساتهم الأنثروبولوجية، الأمر الذي جعلها تتشكل في إطار جمع بين الفكر الهندي التقليدي والأنثروبولوجيا الإجتماعية المعاصرة (مرجعا 156 و 157).

ومما هو جدير بالذكر، أننا لا نعني هنا أنه لم تقم محاولات لفحص ودراسة التراث العربي الإسلامي للوقوف على ما فيه من مادة إثنوجرافية، أو استخراج ما فيه من عناصر فولكلورية، وإنما تدعو إلى التوسع فيها، والتعمق، خاصة في فهم المنهج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى ضرورة ربط هذا العمل بما يجري في الأجواء الفلسفية والعلمية للفكر العربي

المعاصر. إن القارئ لكتاب الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود بعنوان «من زاوية فلسفية» يجده قد أشار إلى أهمية البحوث الأكاديمية التي تتناول نشر التراث الفلسفي نشرا محققا، «لأنه بمثابة وضع الأساس الذي يقوم عليه البناء الجديد، فما من نهضة ثقافية إلا واقترنت بإحياء التراث القديم، كأنما يريد الأبناء أن يستوثقوا من استقامة طريقهم، إذ هم سائرون على سبيل موصولة بأسباب الحضارة، يسلم فيها الآباء ذخيرتهم إلى أبنائهم، وإن هذه العودة إلى الماضي هي دائما دعوة إلى الحرية الفكرية غير مباشرة، حتى ليصفوها في الحركات الأدبية «بالرومانسية» لأنها في صميمها خروج على مقتضيات اللحظة الراهنة والضرورة القائمة، ابتغاء الوصول إلى ما هو أبقى على الزمن، وذلك فضلا على أنه لامندوحة لباحث عن مطالعة ما قد تركه السابقون في موضوع بحثه» (مرجع 47 ص 17- 18).

وبصدد حديثنا عن العرب ودراسات علم الإنسان يمكن القول، بصفة عامة، أن الأنثروبولوجيا لم تلق لفترة طويلة ترحيبا في معظم الدوائر العلمية العربية، وقد ظل تدريسها حتى مدة قريبة محدود جدا بداخل أقسام الفلسفة أو علم الاجتماع.

وفي هذا الصدد، ذكر لنا الدكتور أحمد أبو زيد (مشافهة)، «أن الأنثروبولوجيا دخلت إلى العالم العربي في الثلاثينات تحت اسم (علم الاجتماع المقارن)، وذلك على أيدي عدد كبيرمن علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، مثل إيفانز-بريتشارد، وهو كارت، وبربسيتافي، ممن تولوا التدريس في الجامعة المصرية، التي أصبحت فيما بعد جامعة فؤاد الأول، ثم جامعة القاهرة. ثم جاء بعدهم في الأربعينات عميد الأنثروبولوجيين في ذلك الحين الأستاذ رادكليف براون، الذي قام بتدريس الأنثروبولوجيا في جامعة الإسكندرية تحت اسم علم الاجتماع المقارن أيضا، وذلك لعدم احتواء برامج التدريس في ذلك الحين على مادة الأنثروبولوجيا».

ولعل من الأسباب التي لم تسمح للأنثروبولوجيا بالانتشار كفرع من فروع المعرفة ما يشير إليه البعض من تعارض نظرية التطورالحيوي للإنسان مع التفسير الديني الذي يرى أن الإنسان مخلوق إلهى لا يمثل حلقة متطورة من أصل حيواني. إلى جانب ذلك، ربما كان لارتباط مفهوم الأنثروبولوجيا تاريخيا بدراسات المجتمعات «المتخلفة أو البدائية»، وصلتها بالاستعمار

تأثير في التقليل من قيمة علم الأنثروبولوجيا في نظر الدوائر العلمية العربية، وخاصة في مرحلة العمل على التقدم والاستقلال لشعوب المنطقة العربية. هناك ولا شك اختلاف في التفاصيل بين وجهتي النظر الأنثروبولوجية والدينية، بصدد نشأة الإنسان وتواجده على الأرض، وهذا أمر قد سبب الكثير من الجدل والنقاش اللذين لا يزالان قائمين في الأوساط العلمية العالمية لدرجة أن سلطت الأضواء على هذه القضية مؤخرا في الولايات المتحدة الأمريكية. فقد طلب أصحاب التفسير الديني لنشأة الإنسان إطلاع الطلاب على وجهة نظرهم وإدماجها ضمن مناهج الدراسة، وعدم الاقتصار على تدريس النظرية التطورية باعتبارها نظرية علمية، فالمعرفة-في رأيهم-يجب ألا تقتصرعلى كل ما هوعلمي، وتنبذ كل ما هو غيرعلمي، بل لابد من أن تتضمن أوجه الحياة المختلفة في جانبها المادي والروحي على حد سواء.

هناك الكثيرمن الكتابات العربية القديمة والحديثة [14] التي تطرح وجهة النظر الدينية في تفسيرنشأة الإنسان، ويجب على طالبي العلم العرب الإلمام بها حتى اذا قرأوا النظرية التطورية أو درسوها كانوا على قدر من الفهم والمعرفة بصدد هذه القضية الإنسانية الهامة.

أما من ناحية ارتباط الأنثروبولوجيا بدراسة تلك المجتمعات التي سميت بالبدائية أو المتاخرة، فقد بينا من قبل أن التسمية كانت ولا شك غيرموفقة، وذلك باعتراف الذين قاموا بدراستها أنفسهم. ومع ذلك فالأنثروبولوجيا لا تقتصر نظريا (على الأقل) على دراسة المجتمعات البدائية فحسب، لذلك نجد الأنثروبولوجيين المعاصرين يهتمون بدراسة جميع أشكال المجتمعات الصغيرة والكبيرة، الريفية والحضرية، البدوية والقبائلية وغيرذلك. حقيقة إن الدراسة الحقلية بالمعنى الحديث قد بدأت في بداية القرن العشرين، وركزت على تلك المجتمعات المنعزلة البعيدة عن الحضارة الأوروبية الا أن الأمر قد تغير الآن، وأصبح الأنثروبولوجيون منتشرين في كل مكان وعلى كافة المستويات في محاولة لفهم السلوك الإنساني في اطار مترابط ومتكامل وذلك عن طريق المعرفة الحسية، والاتصال المباشر بالأفراد والأحداث. هذا من ناحية، أما من ناحية صلة الأنثروبولوجيا بالاستعمار، فهذا واقع لا ينكره أحد وقد أشرنا اليه سلفا. ومع أن الأنثروبولوجيا قد أخذت اتجاها

تحريريا واستقلاليا منذ حوالي أربعين عاما تقريبا، الا أن هذا لا يمنع من احتمالات استخدام نتائج الدراسات الأنثروبولوجية استخداما سيئا أو ضارا بالشعوب موضع الدراسة. فالأنثروبولوجيا مثل أي علم أو منبع للمعرفة سلاح ذو حدين يتوقف استخدامه على عدة عوامل وظروف قد لا يكون للأنثروبولوجيين أنفسهم قدرة على التحكم فيها أوتوجيهها، وقد تلقى عليهم المسؤولية الكاملة أحيانا. وقد وضعت الجمعيات الأنثروبولوجية المحلية والدولية قواعد وأسسا مهنية وأخلاقية يلتزم بها الآن كثير من الأنثروبولوجيين، ومع ذلك هناك من يخرج عن القواعد، وأولئك هم الذين لا يلتزمون بالقيم الأخلاقية أو المهنية. وهذا أمر يصعب الحد منه كلية سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أو العلوم الأخرى.

وازاء الموقف المتشكك لدى البعض في قيمة الأنثروبولوجيا وأهميتها بالنسبة لواقع مشاكل المجتمع المعاصر في المنطقة العربية، وجهات أخرى كثيرة خارج نطاق القارة الأوربية، يتحتم على الباحثين العرب أن يتخذوا موقفا نقديا من المعارف الإنسانية، وما يتبلور عنها من نتائج نظرية وتطبيقات عملية. لذلك نرى من جانبنا أن الرفض المطلق للأنثروبولوجيا أو قبولها كما هي في محتواها ومنطلقها الغربي، يمثل ولا شك حالة من التخلف الفكري والسلبية العلمية. إن تناولنا موضوع الأنثروبولوجيا وتخصصاتها ومناهجها المختلفة، وكذلك استخداماتها العلمية والعملية يجب أن يتم في إطار من النقد والتحليل والبحث عن البدائل المنبثقة من تراث العرب الفكري والعقائدي. وفي اطار محاولات الدول العربية الآن تجاه إحياء تراثها القومي إلى جانب ما يشير إليه البعض «بالاحياء الاسلامي» أو «الصحوة الاسلامية» التي اجتاحت مؤخرا الدوائر الفكرية العربية والاسلامية، طرح بعض العلماء الاجتماعيين الإسلاميين ما أطلقوا عليه «أسلمة العلوم الاجتماعية».

وفي هذا المجال يذكر الباحث سيد علي أشرف في تقديمه لكتاب بعنوان «العلوم الاجتماعية والطبيعية» إن وضع صياغة مفاهيم اسلامية للعلوم ليس هدفا بسيطا، نظرا لتعود الباحثين المسلمين (خاصة أولئك الذين تلقوا تعليمهم في البلاد الغربية) على الفكر والمناهج الغربية والاتجاهات العلمانية. لهذا يحتاج الأمر إلى ضرورة اعادة النظر في كل فروع العلوم الاجتماعية،كما أن أية مراجعة لا بد أن تستند أساسا على

الإيمان وتنطلق من المفاهيم القرآنية وتعاليم السنة (مرجع 97 ص 3). ويذكر الدكتور عبد الله نصيف (وهو من المتخصصين في الجيولوجيا) وقد اشترك في تحرير الكتاب المشار اليه سلفا) أنه ليس هناك تعارض مطلقا بين الإيمان ومعرفة الإنسان عن الكون واستخدامه هذه المعرفة للخير. ويضيف أيضا أنه في الأيام الأولى للإسلام، كان هناك عدد كبير من العلماء المسلمين الذين أنجزوا دراسات رائدة، دون أن يتزعزع إيمانهم. ففي اطار المفاهيم القرآنية عن الحياة والكون تمكن هؤلاء العلماء من الاكتشاف والابتكار والتنظير أيضا. (مرجع 97 ص 145).

ومن ناحية الدراسات الأنثروبولوجية نجد أنه قد صدرت في الآونة الأخيرة عدة دراسات خاصة عن بعض الأنثروبولوجيين الباكستانيين والهنود والمسلمين، في محاولة لطرح فكر ونقد إسلاميين للأنثروبولوجيا ونتائج دراستها ومحاولة الدعوة إلى ما يشار إليه بأنثروبولوجيا إسلامية، بدلا من الأنثروبولوجيا الغربية (مرجع 165). وإنها لملاحظة جديرة بالذكر والانتباه أن نجد تزايدا في تقديم البحوث والأوراق في المؤتمرات ونشر المقالات المعبرة عن هذا الاتجاه في عدد من الدوريات العلمية الأجنبية. وينعكس الاهتمام بهذا المنطلق على المستوى الدولي أيضا كما تمثل حديثا في عقد حلقتين في مؤتمر بكندا [15] عام 1983 م إحداهما عن «نظريات إسلامية عن الأنثروبولوجيا» تحت إشراف د. الشامي من سوريا، والأخرى عن «المنظور الإسلامي للأثنولوجيا» بإشراف الدكتور أحمد فتيح من معهد الاثنولوجيا والأديان بباريس.

ومجمل القول. إن ما يشار إليه الآن بأسلمة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية عامة، لا يأتي مطلقا عن طريق محاولة إثبات أن كل النظريات العلمية الحديثة التي تتناول شؤون الكون والحياة موجودة في القرآن الكريم كما يذكر ذلك كثير من العلماء والكتاب اليوم، وإنما يجب-في رأينا-أن توجه الجهود نحو طرح الأفكار ومناقشتها من خلال منظور يضع المعرفة العلمية جنبا إلى جنب مع المفاهيم والتعاليم الدينية، في إطار الدراسة الكلية المتكاملة عن الإنسان والحياة [16]. ولا يمكن حدوث ذلك-في رأينا أيضا- دون توافر الحريات الأساسية للفكر والجدل والدراسة الموضوعية للثقافة العربية وثقافة المجتمعات الأخرى في الشرق والغرب على حد سواء، ذلك

أن حاجة العرب إلى دراسة الثقافات الأخرى أمر لا يحتاج إلى نقاش أو تردد، وبصدد ذلك يذكر الأمريكي كارلتون كوون [17] Carleton Coon في مقال قيم بعنوان «أنثروبولوجيا للعرب» أنه لا يستطيع شعب من الشعوب أن يعيش منفردا، كما أنه لا تستطيع أمة من الأمم أن تتجاهل ما يصنعه أهل الأمم الأخرى. فنحن نحتاج-أول ما نحتاج-إلى التسامح، ولكن التسامح لا يجيء إلا مع الفهم، والفهم لا يتحقق إلا عن طريق المعرفة التي يتوفر فيها حسن النية. وليس الأوروبيون والأمريكيون هم وحدهم الذين يحتاجون إلى أن يعرفوا عن غيرهم من الشعوب، فعبء العالم ليس ملقى على عاتقهم وحدهم. إن شعوب العالم الأخرى في حاجة أيضا إلى أن تعرف الحقائق عن الأوروبيين والأمريكيين، فكل منا في حاجة إلى أن يعرف الحقائق عن غيره (مرجع77 ص 291).

ويستطرد كارلتون كوون فيشير إلى أنه ليس هناك إذن ثمة تعارض بين الأنثروبولوجيا والإسلام لا يستطيع الرجل الأمين اكتشافه. إن من شأن الأنثروبولوجيا أن تزيد المؤمنين إيمانا، إذ أنه كلما ازدادت معرفتنا بالنواحي المعقدة من الإنسان وبطرق حياته، كلما أصبح إدراكنا أكثر وضوحا لوجود مبدأ أسمى موحد يسير شؤون الكون، ومن بينها شؤون البشر. ولكن الإيمان بمثل هذا المبدأ لا يعني أن علينا أن ننام منتظرين يوم الفصل، فهناك عمل يجب أن يؤدى، وهو اليوم ألزم منه في أي وقت آخر مضى، وأن العمل الاختياري الخلاق جزء من الخطة الكونية، وهو في الحقيقة السر الذي أصبح به الإنسان سيد العالم. إن هذا العمل يتطلب الجهد الكبير، والنظرة المنهجية السليمة لمعرفة أنفسنا ومعرفة غيرنا، وهذا أمر لن يكون بدعا بالنسبة للعرب الذين جاء من بينهم «ابن فضلان» الذي درس الأسلاف الوثنيين لسكان شمال غرب أوربا الحاليين، وكذلك الرحالة «ابن بطوطة» الذي قدم روايات مفصلة عن أخلاق وعادات الشعوب التي كانت تعيش من مراكش إلى الصين. ولا شك أن في التراث العربي عشرات من الكتب الأخرى تتناول الحضارات بالوصف، والتي لا زالت غير معروفة لدى الغربيين من علماء الأنثروبولوجيا» (مرجع 77 ص294).

ويؤكد كارلتون كوون في نفس المقال أن هذا النوع من المعرفة ليس غريبا على العرب، وأنهم سيجدون تحليل المواد الأنثروبولوجية أمرا مألوفا

لهم، فقد حلل ابن خلدون في مقدمته الشهيرة البناء الاجتماعي لقبائل الصحراء والمدن تحليلا عميقا كما أدرك (ما لم يدركه معظم العلماء الذين جاؤوا من بعده) أن بين البيئة وطرق المعيشة الإنسانية وبين البناء الاجتماعي علاقة سببية. ولم يتوصل علماء الغرب إلى ما توصل إليه ابن خلدون إلا حديثا، ومع أن الأنثروبولوجيا مصطلح لم يسمع به ابن خلدون، إلا أنه في حقيقة الأمر محصلة العمل الذي تم في الجامعات القديمة في شمال أفريقيا، وأوربا الغربية، وأخيرا في أمريكا. فعلى العرب أن يتقبلوا الأنثروبولوجيا قبولا حسنا، خاصة أن الدين الإسلامي قائم على أساس من التسامح والعالمية، وهذا أمر تهدف الأنثروبولوجيا إلى توضيحه» (مرجع 77 ص 293).

ويضيف كارلتون كوون «أن من فروع الأنثروبولوجيا التي تهم المسلمين دراسة الآثار القديمة. ففي البلاد الإسلامية ظهرت المدنيات الكبرى في العالم القديم، فالزراعة واستئناس الحيوان بدأ في إيران والعراق، وتركستان، وأفغانستان وباكستان. وبدأت حضارة العصر البرونزي، عصر العجلات والمعادن والكتابة، في مصر والعراق وإيران وباكستان. وبدأ عصر الحديد في تركيا، وكانت فارس أول إمبراطورية في العالم. وبصفة عامة فان أقدم الثروات الأثرية الخاصة بالعالم القديم مركزة في الأراضي الإسلامية. وأن الغرب لفي حاجة إلى ما يذكره على الدوام بما هو مدين به لمدنيات الشرق الأوسط القديمة» (مرجع 77 ص 296).

«هناك أيضا الاثنوجرافيا التي تهتم بوصف الحضارات الحية. وأبسط أنواع الاثنوجرافيا الممكنة في البلاد العربية هو وصف الحياة في قرية أو مدينة أو قبيلة. والذي يدرس الأنثروبولوجيا في البلاد العربية سيتمكن من دراسة الآثار الباقية، والوثائق القديمة والتاريخية، بالإضافة إلى ما يشاهده عن الحياة الحاضرة، وبذلك يمكنه أن يتتبع نموذج النمو الحضاري في قطره، أو إقليمه منذ المحاولات الأولى في الزراعة إلى عصري البرونز والحديد، ثم إلى العصر الحاضر. كذلك سيستطيع أن يرى ماذا حدث كلما ظهرت وسائل جديدة سواء كانت مبتكرة محليا أو مكتسبة من الخارج. ولا يقتصر الأمر عل ذلك، إذ أنه يعد مشروعات للمستقبل على أساس علمي بحيث يتجنب المظالم التي لا مفر من حدوثها لو حدثت التغيرات دون

تدبير، وهكذا يستطيع الباحث أن يتأكد من أن الناس لن يصيبهم إلا أقل ضرر ممكن». (مرجع 77 ص 298).

إلى جانب تلك الاستفادات التي أشار إليها كارلتون كوون والتي يمكن أن يحصل عليها العالم العربي من الأنثروبولوجيا، فان مفهوم الثقافة ذاته ربما يعد من أهم المداخل والإسهامات التي قدمتها الأنثروبولوجيا للفكر والعمل الإنسانيين. فمن خلال الثقافة-وعلى حد تعبير كلايد كلوكهون- تضع الأنثروبولوجيا أمام الإنسان مرآة تمنحه صورة أوضح لنفسه وأقرانه، وتسهم في فهم نشأة المجتمع وطبيعة وظائفه ومنظماته، كما توضح دوافعنا وسلوكنا فضلا عن دوافع الآخرين وسلوكهم، ويزداد تأثير الأنثروبولوجيا وضوحا في ميادين الفلسفة والآداب والسياسة. وفي رأينا، فان الإلمام أيضا بالعمليات الثقافية من شأنه تطوير فهمنا لسلوك الشعوب الأخرى ومساعدتنا على التصرف بالطريقة التي تمكننا من إقامة علاقات طيبة مع هذه الشعوب، وذلك في وقت خرج فيه العالم العربي من عزلة قد فرضتها عليه ظروف الاستعمار والتطاحن بين القوى العالمية إلى عصر ما بعد الاستقلال، وظهور قوى العالم الثالث. وفي إطار الاتجاه الحالي في كثير من البلاد العربية والإسلامية نحو التحديث والارتقاء بالمستوى الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي دون إحداث أضرار بالقيم والتعاليم الدينية، وأسس التراث الاجتماعي والتقاليد، فان للأنثروبولوجيا دورا كبيرا في إبراز هذا التراث، ودراسة تلك التقاليد، وتأكيد مظاهر الثقافة الإسلامية، وإحياء الحضارة العربية. كذلك يتضح الدور الفعال الذي يمكن أن يؤديه الأنثروبولوجيون العرب في مجال مشروعات التنمية، وذلك من خلال مفاهيم الأنثروبولوجيا الثقافية وتحليلاتها ودراساتها الحقلية.

لذلك نجد أن الأنثروبولوجيا قد كسبت أرضية جديدة في العالم العربي[18] منذ الستينات تقريبا، حيث حظيت بفهم أفضل لإمكانية استخدامها لما يحقق أهداف العالم العربي في التقدم والازدهار. نرى ذلك واضحا في الازدياد المضطرد في تدريس مادة الأنثروبولوجيا في الجامعات والمعاهد العليا بالبلاد العربية. بل نلاحظ أيضا البدء في افتتاح أقسام للتخصص في الدراسات الأنثروبولوجية كما حدث في جامعة الإسكندرية بمصر مثلا. كما أصبحت الأنثروبولوجيا مؤخرا (1985) تخصصا مساندا ومتطلبا

جامعيا عاما بجامعة الكويت، هذا إلى جانب قيام عدد كبير من الأنثروبولوجيين العرب بالدراسات الحقلية في أجزاء متفرقة من المنطقة العربية ونشر نتائج دراساتهم[19]. ومع أنه ليس هناك دوريات كثيرة متخصصة باللغة العربية في الأنثروبولوجيا إلا أن هناك الكثير من الموضوعات الأنثروبولوجية التي تنشر في كثير من الدوريات العربية العلمية. نذكر على سبيل المثال لا الحصر مجلات كليات الآداب بالجامعات العربية، والكتاب السنوي لعلم الاجتماع الذي تصدره كلية الآداب بجامعة القاهرة، ومجلة عالم الفكر التي تصدرها وزارة الإعلام بالكويت، وكذلك المجلة الاجتماعية القومية التي يصدرها المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية بمصر، ومجلة المستقبل العربي التي تنشر في لبنان.

إن للأنثروبولوجيا ولا شك مستقبلا طيبا في البلاد العربية بشرط أن يصبح منطلقها النظري عربيا لا غربيا، وأن تبتعد مادتها عن النقل دون النقد أو التطوير، فإذا تم ذلك، فإننا نعتقد أنه ستكون أصالتها العربية وإسهامها العالمي في هذا الميدان[20]. ولعل أفضل ما نختتم به هذا الفصل هو أن ننقل هنا الفقرة الأخيرة من مقال كارلتون كوون المشار إليه آنفا والذي لا تزال قيمته حية رغم مرور أكثر من ثلاثين عاما على نشرها، إذ يقول:

«من الأمور الحيوية أن تقوم الشعوب التي تقطن البلاد العربية بالمشروعات الخاصة بها، وأن تجد الوسائل التي ترفع مستويات المعيشة لجميع السكان، لا لمصلحتهم هم فحسب، ولكن لصالح العالم كله.. .. لذلك فموضوع دراسة الثقافة هام، وهو اليوم أهم من الدراسة الذرية، أو الأدب، أو الأعمال المصرفية العالمية، إن في دراسة الثقافة مفتاح كرامة النوع الإنساني ومساواته في المستقبل، كما أنها قد تهدينا إلى سبيل الخروج من الحيرة التي أوقعنا فيها عصرنا، عصر التقدم الآلي الفائق السرعة. فعلى العرب إذن أن يعنوا بها ويدرسوها (أي الأنثروبولوجيا) أكثر مما درسوها، مدركين في تلك الحقيقة التي تتلخص في أن خير طريق يتبعه أي إنسان أو أي شعب-إذا أراد صنع شيء من الأشياء-هو أن يحزم أمره ويصنعه بنفسه» (مرجع 77 ص 301).

الهوامش

1- للمزيد من التفاصيل، نقترح الرجوع إلى مقالنا بعنوان «بعض الاتجاهات الأنثروبولوجية في الدراسات القروية»(مرجع 36).

2- بالنسبة لمناهج الدراسات الأنثروبولوجية بالمدن، نقترح الرجوع إلى مقدمة كتاب جورج فوستر وكمبر عن الدراسات الأنثروبولوجية بالمدن (مرجع 125). قدم أيضا الأنثروبولوجيين العرب دراسات نقدية عن المناهج الأنثروبولوجية التقليدية، كما عملوا على تعديلها وتطويعها، لكي تتلاءم مع خصائص المجتمعات العربية، التي تختلف اختلافا رئيسا عن المجتمعات القبلية الأفريقية، والتي تبلورت معظم مناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية نتيجة لدراساتها. نشير على سبيل المثال، إلى مقال «المدخل التكاملي في دراسة المجتمع العربي» (1976)، للدكتور عباس أحمد (مرجع 62)، كما نشير أيضا إلى مقال الدكتور أحمد أبو زيد عن «طرق البحث في المجتمعات البدوية» (1983)، الذي أوضح فيها عدة حقائق أو خصائص عن المجتمع البدوي الذي يستدعي طرقا معينة للبحث يذكر من بينها مثلا تنوع الأنماط الأيكولوجية في الصحاري العربية. ويتفق الباحثان على ضرورة الأخذ في الاعتبار البعد التاريخي، وذلك بإبراز تداخل وتكامل العوامل التاريخية في تكوين المجتمع العربي حتى صار على ما هو عليه. ويضيف الدكتور أبو زيد إلى ذلك أهمية دراسة الأدبيات التاريخية.

3- نشير مثلا إلى الباحث سمير أمين، ومن بين كتاباته نذكر مثلا دراسته عن عدم المساواة في التنمية (مرجع 99). وكتابه عن الطبقة والأمة (مرجع 52).

4- تشير أحداث مايو عام 1968 إلى ثورة الطلبة في جامعة باريس ومناهضتهم لحكومة تشالز ديجول والتي انتهت بتركه الرئاسة.

5- انظر مقال د. مصطفى ناجي «علم الاجتماع في المنطقة العربية بين المحلية والدولية». (مرجع 91).

6- نظمت هذه المحاضرة مؤسسة وينرجرن للأبحاث الأنثروبولوجية بمقرها في نيويورك. وتجري تقاليد هذه المؤسسة على أن تقوم بدعوة مجموعة من المتحدثين في أوروبا وبلاد العالم الثالث، للتحدث أمام نخبة من الأنثروبولوجيين الأمريكيين. وبعد المحاضرة يتناول الجميع العشاء ثم يعودون للمناقشة. نشرت مجلة Human Organization موجزا أشير إليه بقائمة المراجع (مرجع رقم 117).

7- في هذا الصدد، نود أن نشير إلى أن الباحث الأفريقي موبانجا كاشوكي. M.Kashoki مما كتب مقالا حول هذا الموضوع أيضا، وتساءل فيه عما إذا كان على الأنثروبولوجيين من دول العالم الثالث أن يعتبروا الباحث الأجنبي عدوا أم صديقا ؟ وانتهى إلى القول، إنه ربما يكون الاثنين معا، أو لا يكون أيا منهما على الإطلاق، ورأى البعض الآخر أنه أيا كانت صفة الأجنبي، فيجب أن نبدأ تعاملنا معه على فرضية أنه صديق ونمنحه بالتالي بعض الثقة، وأنه يمكن تحقيق قدر-من التعاون المشترك في الفكر والعمل بين الأجنبي والباحث المحلي. وفي هذا الصدد، تقول اليزابيث كولسن-وهي ذات خبرة واسعة في الدراسات الحقلية الأفريقية-إن الباحث

الأجنبي يستطيع أن يلاحظ أشياء قد يغفل عنها زميله الباحث المحلي، كما أنه قد يثير تساؤلات شيقة ويسعى إلى تفسيرات عميقة للممارسات الثقافية التي قد تكون مألوفة وعادية لدى الباحث المنتمي للثقافة موضع الدراسة (مرجع119).

8- أدرك علماء الاجتماع-أو بعضهم على الأقل-أن المشكلة على حد تعبير روبرت ميرتون R.Merton ليست مسألة تصنيف وجهات نظر داخلية كانت أو خارجية، أو التساؤل عن أي منهما له القدرة على دراسة الواقع الاجتماعي وتحليله وفهمه، وإنما الهدف هو محاولة فهم محتويات كل منظور، واستقصاء دور كل منهما في عملية البحث والفهم لذلك الواقع. فكلاهما له أهميته وله حرره، والتفاعل بينهما هو بيت القصيد، كما أنه أمر مطلوب، خاصة في إطار تحقيق القدر اللازم من الموضوعية. راجع ص 36 بالمرجع رقم 37).

9- عقد المؤتمر في يوليو 1978 بالمقر الأوروبي لمؤسسة وينرجرن للبحوث الأنثروبولوجية بقلعة وارنشتين Warnstein التي تبعد حوالي سبعين كيلو مترا عن فيينا بالنمسا. نشرت أعمال المؤتمر في المرجع رقم 119 بالقائمة.

10- للتفاصيل انظر مقدمتنا لكتاب «الأنثروبولوجيا الأنديجينية في البلاد غير الغربية» (مرجع 119).

11- تتصل هذه الدراسات بموضوع التغيرات الاجتماعية والثقافية المترتبة على إعادة توطين النوبيين، وكيف استجاب الناس لتلك التغيرات وتكيفوا معها. للتفاصيل نقترح الاطلاع على كتابنا رقم 121 بالقائمة.

12- اقترح المشتركون في ندوة النمسا أنه كان من الأفضل أن يعالج المؤتمر «مشاكل الأنثروبولوجيين المحليين بدلا من طرح فكرة الأنثروبولوجيا المحلية». وعلى أية الأحوال لقد نتج عن طرحنا لهذا المصطلح-كمفهوم للمناقشة Working Concept-أن أثيرت عدة مناقشات حوله وكتبت تعليقات كثيرة عليه إلى حد أن تبني دراسة الموضوع من جديد جماعة من الأنثروبولوجيين غير الغربيين في ندوة كبيرة إبان الاجتماع السنوي للجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في دينفر، نوفمبر 1984. ونقترح الاطلاع على مراجعة الكتاب المنشور في الدورية الأمريكية American Anthropologis في عددها الصادر في أكتوبر 1984.

13- من حيث صلة تلك الأعمال بالمسائل الأنثروبولوجية نشير هنا على سبيل المثال إلى أعمال إخوان الصفا وكذلك كتابات أحمد بن مسكويه الخازن (المتوفى عام 421 هـ) وخاصة فيما يتعلق بآرائه عن النشوء وتحول الأحياء من بعض، وكذلك ما ورد في كتاب «الحيوان» للجاحظ.

14 - نشير هنا إلى الاجتماع الدوري للاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والأثنولوجية الذي عقد في فانكوفر، أغسطس 1983.

15- حول هذه النقطة كتب د. زكي نجيب محمود هذه الفقرة في كتابه، «هذا العصر وثقافته» إن (الشطارة) في تخريج المعاني تخريجا يجعلنا نتصور أن ما جاء به الدين هو نفسه ما يجيء به العلم في عصرنا، أقول أن هذه (الشطارة) لا تحولنا قيد ظفر عما نحن فيه، وهي (شطارة) لا تجعل الدين أكثر دينا ولا تجعل العلم أكثر علما، فهي أقرب إلى شطارة من يمشي على حبل مشدود وهو حافظ لتوازنه. وإنما المهارة كل المهارة هي في أن تبصرني بالطريق الذي أعرف منه كيف آخذ من الدين حافزا يحرك الإرادة إلى «صن» علم جديد أقدمه لنفسي وللإنسانية جمعاء» (مرجع 46 ص242).

16- يعد كارلتون كوون من رواد الباحثين في مجال الدراسات الجغرافية والأثنولوجية لمنطقة

الشرق الأوسط. ويعتبر كتابه «القافلة» الذي صدر عام 1951 من المراجع الرئيسة عن المنطقة. وقد قدم كوون مقاله في مؤتمر دولي للثقافة الإسلامية عقد في صيف عام 1953، وضم نخبة من العلماء المسلمين وعددا من الباحثين الأمريكيين المتخصصين في دراسات الشرق والإسلام. (مرجع رقم 77 بالقائمة).

17- من الجدير بالذكر أن الاتجاه الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والأثنولوجية سيعقد اجتماعه التحضيري بمصر في يناير 1986، وفي هذا دلالة على المكانة التي تحظى الآن بها أعمال الأنثروبولوجيين العرب دوليا.

18- هناك دراسات لا شك جيدة وقيمة في مجالات الأنثروبولوجيا المختلفة ويجدر أن ننوه هنا إلى الكتابات الشيقة القيمة علميا والدراسات المتصلة بالتراث الشعبي. ومما هو جدير بالذكر أن هناك تلاحما بين الدراسات الأنثروبولوجية ودراسات الفولكلور في الكتابات العربية أكثر مما نجده في الكتابات الغربية.

19- انظر ورقتنا (مرجعي 37 و 38) بصدد بعض الملاحظات لتطوير الأنثروبولوجيا في العالم العربي.

خاتمه

الأنثروبولوجيون و مستقبل الإنسانية

ربما وضح لنا الآن من عرضنا الموجز لبعض فصول قصة الأنثروبولوجيا أنها كما تسعى كعلم إلى فهم الإنسان وثقافة العصر الذي يتواجد فيه، فإن كل عصر قد حدد لها أيضا، الطريقة التي تفهمه بها، واستخدام نتائجها في إطار روح العصر وأيدلوجياته الفكرية والأخلاقية، ولكن ماذا عن المستقبل ؟ وماذا يستطيع الأنثروبولوجيون تقديمه في عصر وضح فيه بجلاء أن مستقبل الإنسانية جمعاء في خطر مبين ؟ قبل أن نجيب على هذا السؤال الذي يشكل موضوع خاتمة هذا الكتاب، يجدر بنا أولا أن نوضح بعض الشيء طبيعة هذا الخطر الداهم الذي يرى البعض أنه متعدد الجوانب، أو أنه يعم أرجاء الأرض كما يصفه آخرون بأنه «كارثة الكوارث» Crisis of Crisises (مرجع 104 ص 3).

إن التغير الحادث، اليوم في العالم أضحى سريعا ومكثفا، الأمر الذي يجعل من الصعب على الإنسان أن يلاحقه أو أن يتكيف معه، وبهذا تتزايد الصعوبات وتتعقد الأمور، فتتراكم الكوارث وتتضخم، بحيث يأتي المستقبل بمشكلات أو أمور

جديدة قد نعجز عن رؤيتها في الوقت الحالي، وبالتالي نجد أنفسنا في مواجهة تلك الظاهرة التي سماها ألفن توفلر Alvin Toffler «بصدمة المستقبل» Future Shock [1] (مرجع 191). فإذا قارنا المراحل أو العصور اللتين مر بهما الإنسان منذ عهوده القديمة إلى الوقت الحالي، وجدنا أن الإنسان القديم قد قضى حوالي ثلاثة ملايين سنة وربما أكثر في جماعات بشرية صغيرة اعتمدت في حياتها على الصيد، وجمع الثمار خلال ما يطلق عليه الأركيولوجيون بالعصر الحجري القديم Paleolithic. إن الانتقال إلى عصر حجري أوسط Mesolithic حيث ظهر إنتاج الطعام واتجاه الإنسان نحو العيش في جماعات مستقرة قد استغرق حوالي 8000 عاما بينما أخذت الإنسانية فيما بعد ما يقرب من 5000 عاما حتى دخلت مرحلة التصنيع. هذا ولم يمض حتى الآن أكثر من قرنين تقريبا على ثورة التصنيع لنجد العالم يدخل بسرعة مذهلة، عصرا جديدا يطلق عليه الباحثون «عصر ما بعد الصناعة» Post industrial era ففي هذا العصر، يوضح لنا توفلر، وغيره، أن معظم ما توصل إليه الإنسان حاليا من أدوات فنية أو مظاهر الحضارة المادية الأخرى قد حدث خلال نصف قرن أو يزيد قليلا. بل إن معظم الاختراعات التكنولوجية المتطورة مثل الكمبيوتر، والمضادات الحيوية، والطاقة النووية، وأسلحة حرب الفضاء، وزراعة الأعضاء بالجسم وغير ذلك قد حدثت فقط خلال ثلاثة عقود تقريبا، وهي فترة قصيرة جدا نسبيا. إن الانتقال من عصر إلى عصر خلال تاريخ البشرية وما صاحب ذلك من ثورات، أو نقلات تكنولوجية واجتماعية جذرية، قد تم في أزمنة طويلة، وبطريقة تدريجية إلى حد كبير، الأمر الذي ساعد الإنسان على تقبلها ومعايشتها والاستفادة منها بطريقة إيجابية. (مرجع 104 ص 4).

ولا يقتصر الأمر في الحقيقة على سرعة التغير وعمقه فحسب، وإنما ينسحب أيضا على مجاله وحدوده، ذلك أن معظم التغيرات التي حدثت في التاريخ البشري لم تكسب صفة العالمية، وإنما حدثت في أماكن محددة وبطريقة مستقلة إلى حد كبير. إن عددا كبيرا من الشعوب الواقعة خارج النطاق الغربي على سبيل المثال لم تتأثر كثيرا بالثورة الصناعية وظلت حياتها تقليدية إلى عهد قريب. إلا أن الأمر يختلف الآن، (فالتصنيع قد أصبح ظاهرة عالمية، تحطمت معه-أو على الأقل تغيرت بسببه-غالبية الطرق

المألوفة، أو التقليدية للتكيف الثقافي. ولعل ما هو أخطر من ذلك كله أن التصنيع قد أعطى الإنسان القدرة على تحطيم نفسه كنوع بشري وكذلك على إفناء أنواع أخرى من الكائنات الحية، وبهذا أصاب الضرر التوافقات الأساسية للعمليات البيولوجية والجيولوجية» (مرجع 104 ص 4). إن مشكلة العصر تكمن في أن الإنسان هو مصدر هذا كله، وأنه مما يزيدها حدة وتعقيدا أن مجموع سكان العالم الآن يفوق بمراحل كبيرة جدا ما كان عليه في الماضي السحيق أو حتى في الماضي القريب [2]. هذا ولا يقتصر الأمر على أن أزمة هذا العصر تنحصر في النطاق العالمي أو القومي وإنما نجدها أيضا على المستويات المحلية. وأيا كان هذا المستوى، فالمشكلة تكمن أساسا-من وجهة النظر الأنثروبولوجية-في أن وسائل البشر الثقافية (الحضارية) للإبقاء على نوعه، واستمرارية الحياة الإنسانية قد عجزت في وضعها الراهن عن مواجهة الصعاب والتغلب على الأزمات المتراكمة التي أصبحت تهدد مستقبل الإنسان ككل. (مرجع 104 ص 4- 5). ولعل من بين أهم تلك الأزمات والمشكلات المتصلة بها نضوب موارد الطاقة، وتلوث البيئة، والانفجار السكاني، ونقص الغذاء، والحروب المحلية والقهر العسكري الداخلي، وأخيرا-وليس آخرا-احتمال تدمير العالم وفناء الجنس البشري بقيام حرب عالمية ثالثة يستخدم فيها السلاح النووي وحرب الكواكب، وإذا كنا نصف هذه الأزمات بأنها عالمية، يشترك فيها الجنس البشري في عمومه، فإن هناك أيضا أزمات أو تحديات محلية أو إقليمية أخرى يواجهها إنسان الشرق أو العالم الثالث بصفة خاصة.

وننتقل الآن إلى جوهر الموضوع لننظر فيما يستطيع الأنثروبولوجيون أن يقدموه إزاء هذا الوضع، وما هي قيمة الأنثروبولوجيا بالنسبة لعلم المستقبل ؟ وهو علم يحاول تسخير المعرفة الإنسانية المتراكمة، والوسائل التحليلية المتباينة (بما فيها استخدام الأدوات التكنولوجية المتقدمة) في وضع تصورات لمستقبل الإنسانية، واقتراح الحلول والبدائل، تجنبا لما قد ينتهي إليه الأمر من قضاء كامل على الكائنات الحية في المستقبل القريب أو البعيد. لقد اهتمت مجموعة من العلماء الغربيين منذ الستينات تقريبا إدراكا منها بخطورة الموقف بتنبيه الأذهان إلى الأخطار المحدقة ببني الإنسان، وإجراء الدراسات وطرح التصورات المختلفة لمواجهة هذه المشكلة.

ولعل من أهم تلك الأعمال، ذات الصلة بمجال الدراسات الأنثروبولوجية [3]، ما نشره محررو المجلة العلمية البريطانية «الأيكولوجيست The Ecologist بعنوان» برنامج عمل للبقاء أحياء([4] Blue Print for Sirvival-دعا كاتبو هذا التقرير إلى ضرورة إحداث تغيرات جذرية في إطار العلاقة بين البيئة وبين الحياة الاجتماعية، وذلك من خلال طرح وتطبيق سياسات جديدة تتغير بمقتضاها الأسس التي تقوم عليها التنمية الصناعية الزائدة والمكثفة. ويوضح برنامج العمل أن مفتاح هذا التحول يكمن أساسا في تغيير النسق الاجتماعي الذي يعيش في إطاره الأفراد، كما أن استمرار الاستقرار الاجتماعي يمكن أن يتحقق بل وأن يدعم، إذا نظم الأفراد حياتهم في شكل جماعات محلية صغيرة الحجم تسود فيها العلاقات الشخصية، والتعاون بالقدر الذي يتحقق معه الاكتفاء الذاتي. وقد استند هذا البرنامج على المادة الأثنوجرافية عن المجتمعات القبلية، التي أوضحت أن الحياة في إطار المجتمعات البسيطة التكوين تشبع حاجات الأفراد الرئيسة بالدرجة التي تكفل لهم الاستقرار والهناء بقدر يفوق ما تقدمه المجتمعات الصناعية المعقدة التركيب من أدوات استهلاكية وكماليات. إن الاكتفاء الذاتي والتنظيم الإداري البسيط والمستقبل يساعد، ولا شك، على تقليل الحاجة إلى نمط الحياة الباهظ التكاليف كما يساعد أيضا على تقليل الأضرار الأخرى التي تصاحب عادة عمليات التحضر والنظم السياسية المركزية (مرجع 104 ص 225).

ومع ذلك. فان هذا التقرير الأيكولوجي لا يدعو إلى إلغاء نظام الدولة،ولكنه يقترح البدء في تكوين تنظيمات سياسية جديدة تقوم على أساس مجموعات الجيرة، التي تتكون كل مجموعة منها من حوالي 500 فردا كحد أدنى، بحيث تشكل كل عشر جماعات منها مجتمعا محليا لا يزيد تعداده عن 5000 نسمة. وترتبط هذه المجتمعات المحلية مع بعضها لتكون منطقة أو إقليما، بحيث لا يتعدى سكانهما نصف مليون فرد. إن تحديد عدد مجموعة الجيرة بخمسمائة فرد يستند إلى ما وصفه الأنثروبولوجيون في كتاباتهم بأنه العدد السائد في المتوسط لدى الجماعات القبلية، وفي هذا الاطار، قدم عالم الأحياء بول إيرليش. P.Ehrlich في عام 1974 تصورا مشابها لهذا التنظيم من حيث دعوته إلى أن تعمل الدول الصناعية على وقف تطورها المفرط (over development)، إلى جانب العمل

أيضا على التقليل من درجة التقدم الصناعي Industrial Development أما بالنسبة للبلاد النامية، يقول إيرليش إن على سكانها أن يقنعوا بحالة متواضعة من التقدم، وأن يركزوا على الاكتفاء الذاتي خاصة في إنتاج الطعام. وبينما ينظر البعض إلى هذين الاقتراحين بأنهما غير واقعيين ويصعب تحقيقهما سياسيا، إلا أن محرري الأيكولوجيست يؤكدون على أن إعطاء الأولوية للاعتبارات السياسية دون الحقائق الأيكولوجية سيجلب الفشل حتما إلى أية محاولة لعلاج الموقف وإنقاذ البشرية من الفناء الذي لا مفر منه (مرجع 104 ص 226). وعلى أية حال فإن ما جاء في تقرير جماعة الأيكولوجيست، أو ما طرحه إيرليش في نموذجه المستقبلي يندرج تحت ذلك المنظور المستقبلي للمجتمع الإنساني والذي يسميه جوردن تايلور. G.Tylor بالحل الشبيه بالبدائية Paraprimitivism (مرجع 104 ص 223).

في إطار المقارنة بين المجتمع البدائي والمجتمع الصناعي، شبه ليفي-ستروس المجتمع البدائي بالساعة التي ترتبط بها سمات الانضباط، والإيقاع المنتظم، والمتوازن، وذلك على عكس المجتمع الصناعي، الذي وجد فيه خصائص الآلة التجارية التي يكمن في تصميمها، وتشغيلها. وتدرج حركتها، عناصر الدفع، وعدم الاتساق والاستقرار [5]. (مرجع 104 ص 17) وقد عبر بذلك (ضمنا) عن ارتياحه لنمط الحياة الطبيعية (البدائية) في مقابل الحياة الأوروبية. المعاصرة [6]. ويبدو هنا مدى تأثير «روح جان جاك روسو»-إذا صحّ هذا التعبير-على فكر ليفي-ستروس وتوجهاته النظرية. لقد وصف روسو الإنسان البدائي، الذي كان يعيش في حالة طبيعية قبل إتمام «العقد الاجتماعي» وانتقاله إلى الحياة الاجتماعية، أنه كان يخضع لغرائزه، وكان بريئا، وعادلا، يفعل الخير طواعية وبشكل تلقائي (مرجع 35 ص 579).

ولعل من أهم ما يذكره علماء المستقبل عن الحياة البدائية كما درسها ووصفها الأنثروبولوجيون، أنها تقف على طرفي نقيض من الحياة الحضرية والصناعية [7] ولكنها تتضمن في حقيقة الأمر «أكثر الأنساق الثقافية ملائمة للحياة الإنسانية واستمراريتها» (مرجع 104 ص 13). فقد نجح الإنسان منذ فجر التاريخ في إقامة هذا النمط من الحياة الذي أشبع حاجاته الرئيسة، دون عون من المدن أو الاستهلاك المفرط لموارد الطاقة، أو استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة. لقد وجد العلماء في هذا النمط

البدائي للحياة علاجا ممكنا لمواجهة «أزمة الأزمات» التي تواجه عالم اليوم، كما وجدوا فيه أيضا حلا ثقافيا وبديلا لعجز «الثقافة المعاصرة» عن مجابهة الموقف. إن المقارنة بين نمطي الحياة (البدائية البسيطة والحضرية الصناعية) لتوضح بجلاء-في نظر علماء المستقبل-الوسائل التي يمكن من خلالها علاج الموقف الآن كما تدعم حجم دعواهم لمنظور مستقبلي يقوم على «الجمع بين أفضل ما في العالمين: القديم والمعاصر» (مرجع 104 ص 13، 223).

والآن ماذا تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم لنا في إطار علم المستقبل؟ لقد كتب فرانز بواز في عام 1929 ما معناه أن الفهم الواضح لمبادئ الأنثروبولوجيا يلقي الضوء ولا شك على طبيعة العمليات الاجتماعية للعصر، كما يبين لنا ما نفعله وما يجب أن نتجنب عمله (مرجع 104 ص 10) فإلى جانب المادة الأنثروبولوجية الوصفية والتحليلية للحياة البدائية، هناك أيضا تلك الإسهامات النظرية الهامة عن عمليات تطور النظم الثقافية، أو الحضارية للإنسان عبر التاريخ. هذا علاوة على منهج الأنثروبولوجيا المميز الذي يركز-كما سبقت-الإشارة إلى ذلك في المقدمة-على الاتجاه الشمولي والمقارنة والدراسة الحقلية.

ولعل من أهم السمات التي تؤهل الأنثروبولوجيين للإسهام الجاد، والمفيد في مجال العمل على إنقاذ الإنسانية من الخطر المحدق بها الآن ووضع مخطط بالحلول الآنية والمستقبلية، هو أن منظورهم للإنسان وقضاياه تجمع بين مناهج العلم وأساسياته مع الالتزام بالصفة أو النزعة الإنسانية [8]. وإذا كانت الأنثروبولوجيا التقليدية قد ارتبطت بالاستعمار وخدمته، فإن الأنثروبولوجيا المعاصرة، والمستقبلية على حد سواء، تتبنى المواقف الإنسانية المناهضة للاستعمار، والتفرقة العنصرية، كما أنها تدعو للسلام وتأكيد إنسانية الإنسان في كل مكان. إن المتتبع لمواقف الأنثروبولوجيين في الآونة الأخيرة. سواء كانوا من الغرب أو الشرق، من خلال كتاباتهم وأنشطتهم اللتين تبرزان عادة خلال اجتماعاتهم السنوية سيجد هذا التحول العظيم في مقولات الأنثروبولوجيا وأهدافها، وسيؤمن إيمانا كبيرا بالدور التحرري والبناء الذي يقوم به الأنثروبولوجيون الآن لخدمة القضايا الإنسانية عامة. ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد، أن بعض الأنثروبولوجيين الغربيين ومعهم زملاؤهم من الاتحاد السوفييتي ورفاقهم من بلاد العالم الثالث قد

أبدوا اهتماما كبيرا بمشاكل الإنسان المعاصر، وخاصة مشاكل الحرب والسلام وسباق التسلح، واتخذوا من المواقف من خلال دراساتهم ومؤلفاتهم ما يستحق كل تقدير وإعجاب [9].

إن قدرات الأنثروبولوجيين، وإسهاماتهم في المشاركة مع غيرهم من المؤمنين بضرورة إنقاذ الحضارة الإنسانية من الاندثار على يد الإنسان ذاته تكمن في حقيقة الأمر، في مادتهم التقليدية، ومنهجهم المتطور دائما، وفي مواقفهم التحررية أيضا. ويدرك الأنثروبولوجيون أنه إذا قدر للإنسانية أن تفنى، فإن الأنثروبولوجيا ستلقى حتفها هي الأخرى. وهم إذ يؤمنون بالإنسان، وقدراته وإمكاناته، يعرفون عن يقين أن هذا الإيمان سيؤدي به حتما إلى إيجاد السبيل لتعديل أسلوب حياته وتكوين ثقافة من نوع جديد تضمن للحياة استمرارها ولو إلى حين.

الهوامش

1- يجد القارئ عرضا لكتاب الفن توفلر «صدمة المستقبل» بالمجلد الرابع من الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة 1980

2- يذكر العالم البريطاني فرملن Fremlin أنه إذا استمر نمو سكان العالم في معدله الانفجاري الحالي (حيث أنه تضاعف منذ 45 عاما من 2000 مليون عام 1930 إلى 4000 مليون في 1975). فإن عدد سكان العالم سيصل بعد 900 سنة إلى 60 مليون بليون نسمة. أي أن الكثافة ستصل إلى 100 شخص في المتر المربع من سطح الأرض على اليابسة والماء على حد سواء. أي أن مثل هذا الحشد يمكن إسكانه في عمارة مؤلفة من 2000 طابق وتغطي قاعدتها كوكبنا بتمامه، ويحتوي الألف طابق العلوي على الأجهزة والمعدات اللازمة لتيسير وإدارة هذا المبنى المزدحم بالسكان، بينما تشغل الأنابيب والأسلاك والمصاعد وغيرها نصف حيز الفراغ في الألف طابق السفلي، وهذا سيترك ثلاثة أرباع متر لكل شخص (مرجع 42 ص144- 145).

3- اهتم العلماء العرب خاصة في السبعينات بهذه المسألة، وعقدت الندوات والمؤتمرات على كافة المستويات المحلية والإقليمية، كما نشر العديد من المؤلفات وصدرت دورية «المستقبل العربي» لطرح ومناقشة النماذج المستقبلية للمجتمع العربي، إلا أن الإسهام الأنثروبولوجي فيها محدود للغاية في حدود معرفتنا ومع ذلك نوصي بالاطلاع على كتاب «صور المستقبل العربي» (مرجع 48) وهو جزء من مشروع المستقبلات العربية البديلة التي تقوم بالأشراف عليه جامعة الأمم المتحدة.

4- من الأعمال الأخرى ذات الصلة بالأنثروبولوجيا دراسة معهد ماساشوست للتكنولوجيا (المعروف باسم M.I.T) ففي عام 1970 اجتمعت مجموعة دولية من العلماء حيث تدارسوا الموقف العالمي ووضعوا تصوراتهم ونماذجهم عن مستقبل الحضارة الإنسانية وفق عدة احتمالات بدائل متنوعة. وفي مجال الأنثروبولوجيا الفيزيقية، نجد أن علم الهندسة الوراثية المطبق على الفئران له أيضا صلة بما يمكن أن يحدث من تغيرات مقصودة في نوع الجنس البشري وخصائصه الجسمية والوراثية، ومن الكتابات العربية في هذا الصدد، يمكن للقارئ الاستفادة من الاطلاع على دراسة د. عبد المحسن صالح بعنوا «التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان» سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر 1981.

5- ورد ذكر مجلة الإيكولوجست في دراسة لإدوارد جولد سميث E.Gold Smith وآخرون، بعنوان (Blue Print for Survival) (1972).

6- أبدى ليفي-ستروس هذا الرأي في حديث بالتلفزيون الفرنسي عام1969.

7- على الرغم من أن عددا كبيرا من الأنثروبولوجيين وغيرهم يشاركون ليفي-ستروس هذا الرأي إلا أن هناك البعض الآخر مثل الأمريكي آرثر هيبلر .A.Hippler والبريطاني س. هالبيك C.Hallpike اللذين لا يزالان ينظران إلى النمط البدائي للحياة الإنسانية كحالة منحطة أو أدنى شأنا من حياة الإنسان المعاصر(مرجع 104 ص 20- 22).

8- نذكر هنا إيريك وولف كأحد الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين اهتموا بإبراز الازدواجية العلمية والإنسانية للأنثروبولوجيا وإمكانية إسهام الأنثروبولوجيا في بحوث المستقبل. (مرجع 196).

9- نشير مثلا إلى أن الإتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية و الأثنولوجية قد شكل لجنة دراسية لمشاكل الحرب والسلام إبان عقد مؤتمره الدوري في فانكوفر عام 1983. ويرأسها عالم الإجتماع و الأنثروبولوجيا البريطاني بيتر ورسلي P.Worsley هذا إلى جانب لجنة دراسة النماذج المستقبلية للإنسان، ويرأسها الأنثروبولوجي الهندي روي بيرمان R.Burman (مرجع 140).

قائمة بالمراجع المشار إليها

أولا: مراجع باللغة العربية

- **أحمد أبو زيد:**

1- تايلور، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد التاسع، دار المعارف المصرية 1957.

2- قابيل وهابيل-قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، مارس 1969.

3- «**أزمة العلوم الإنسانية**». مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الأول، العدد الأول، 1970.

4- «**الطاقة والحضارة**»، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، العدد الثاني، 1974.

5- «**ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع**»، مجلة عالم الفكر، الكويت، والمجلد الثامن، العدد الأول، 1977.

6- البناء الإجتماعي- مدخل لدراسة المجتمع الجزء الأول: المفهومات، الهيئة المصرية العامة، الإسكندرية، الطبعة السابعة، 1980.

7- رسائل أنثروبولوجية، مجلة عالم الفكر. (عدد خاص بأدب الرحلات) ديسمبر، 1983.

8- طرق البحث في المجتمعات البدوية، مجلة الثقافة الجزائرية، السنة 13، عدد 87, 1983.

9- الإستشراق و المستشرقون، مجلة عالم الفكر، الكويت، (عدد خاص بعنوان دراسات إسلامية)، 1984.

10- المدخل الأنثروبولوجي: لدراسة التراث الشعبي ورقة قدمت لندوة دراسة التقاليد والعادات، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، يناير 1985.

- **أحمد الخشاب:**

11- دراسات أنثروبولوجية، دار المعارف، القاهرة

- **أحمد مرسي:**

12-مقدمة في الفولكلور، دار الثقافة، القاهرة 1981.

- **إدوارد إيفانز**

13- **الأنثروبولوجيا الإجتماعية** (ترجمة أحمد بريتشارد: أبو زيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، الطبعة الخامسة، 1975.

-**إدوارد سعيد :**

14- الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء (ترجمة كمال أبو ديب)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

- **آشلي مونتاغو :**

15-البدائية (ترجمة محمد عصفور) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد مايو، 1982.

- **أفناطيوس:**

16- تاريخ الأدب الجغرافي العربي (ترجمة صلاح الدينكراتشوفسكي هاشم) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1965.

- **ألفريد رادكليف:**

17- في البناء الإجتماعي (ترجمة عبد الحميد الزين) براون مجلة مطالعات في العلوم الإجتماعية، القاهرة، صيف / خريف 1960

- **أندريه كريسون :**

18- تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث (ترجمة نهاد رضا)، منشورات عويدات، بيروت، 1962.

- **إيرنست جيلنر :**

19- مالينوفسكي و جدلية الماضي والحاضر (مقال مترجم) مجلة الثقافة العالمية، الكويت، السنة الرابعة، العدد 24, 1985.

- **إيكيه هولتكراني :**

20- قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور (ترجمة محمد الجوهري و حسن الشامي) دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1973.

- **إبن بطوطه أبو عبد الله:**

21- رحلة إبن بطوطه، طبعة دار التراث، بيروت

- **بيتر فارب :**

22- بنو الإنسان (ترجمة زهير الكرمي) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد يوليو، 1983.

- **تشارلز دارون:**

23- أصل الأنواع (ترجمة إسماعيل مظهر) مكتبة النهضة، بيروت، 1973.

- **توفيق الطويل:**

24- العرب و العلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة،

25- في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد مارس، 1985.

- **ج.برونوفسكي:**

26- إرتقاء الإنسان (ترجمة موفق شخاشيرو، وزهير الكرمي) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس

- **جفري برون:**

27- الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر 1815- 1914 (ترجمة عبلة حجاب)، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1963.

- **جمال الدين الشيال:**

28- رفاعة رافع الطهطاوي (1801- 1873)، دار المعارف بمصر، 1958.

- **جورج سارتر :**

29- تاريخ العلم والأنسية الجديدة (ترجمة مظهر) دار النهضة العربية، القاهرة، 1961.

- **جوزيف شريم:**

30- الثقافة و الثقافة المضادة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، خريف 1983.

- **جون ماكوري:**

31- الوجودية (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أكتوبر، 1982.

-**جيرار لكرك:**

32- **الأنثروبولوجيا والاستعمار** (ترجمة جورج كتوره) معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982.

- **حسن الساعاتي:**

33- **المنهج العلمي عند ابن خلدون**، أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الإجتماعية و الجنائية، القاهرة، 1962.

-**حسن سعفان:**

34- **روح القوانين لمونتسيكيو-تراث الإنسانية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، المجلد الأول، (بدون تاريخ).

35- **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو-تراث الإنسانية الهيئة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة والنشر، المجلد الأول، (بدون تاريخ).

- **حسين فهيم:**

36- «**بعض الاتجاهات الأنثروبولوجية في الدراسات القروية**». أعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، القاهرة 1971.

37- **أنثروبولوجيا جديدة لعالم عربي متغير** ورقة غير منشورة قدمت لمؤتمر «علم الإجتماع وقضايا الإنسان العربي»، الكويت، إبريل، 1984.

38- «**الأنثروبولوجيون العرب و دراسات التراث الشعبي**» ورقة غير منشورة، قدمت لندوة التخطيط لدراسة العادات و التقاليد، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، يناير، 1985.

- **حسين مؤنس:**

39- **الحضارة** (دراسة في أصول و عوامل قيامها، وتدهورها) سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد يناير 1978.

- **حليم بركات:**

40-**المجتمع العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

- **رالف بيلز:**

41-**مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة** (ترجمة محمد و هاري هويجر الجوهري وآخرون) دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، 1977.

- **رشيد:**

42- البيئة ومشاكلها، سلسلة عالم المعرفة، و محمد سعيد الكويت، عدد أكتوبر 1979.

- **روجيه غارودي:**

43 - نظرات حول الإنسان (ترجمة يحيى الهديدي) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983.

- **روزنتال ويودين:**

44-الموسوعة الفلسفية (ترجمة سمير كرم) دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 1984.

- **زكريا إبراهيم:**

45- مشكلة البنية (أو أضواء على البنيوية)، مكتبة مصر،1976

- **زكي نجيب محمود:**

46-هذا العصر و ثقافته، دار الشروق، 1980.

47- من زوايا فلسفية، دار الشروق، 1983.

- **سعد إبراهيم:**

48-صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة (و آخرون) العربية، بيروت، 1982.

- **سعد زغلول عبد الحميد:**

49- «**ابن خلدون مؤرخا**» مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، سبتمبر 1983.

- **سعيد عبد الفتّاح:**

50- أوروبا العصور الوسطى. الجزء الثاني عاشور (النهضة و الحضارة و النظم)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976.

- **سعيد المصري:**

51- عرض كتاب (الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيون) «المدرسة البريطانية الحديثة» لآدم كوبر، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، دار المعارف، العدد السابع، 1984.

- **سمير أمين:**

52-الطبقة والأمة في التاريخ و في المرحلة الإمبريالية (ترجمة هيزيث عبودي، دار الطليعة، بيروت، 1980.

- **سمير نعيم أحمد:**

53-النظرية في علم الاجتماع، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1982.

- **سيجموند فرويد:**

54- الذات و الغرائز (ترجمة محمد عثمان نجاتي) مكتبة النهضة المصرية، 1961.

- **السيد حامد:**

55- القرابة عند إبن خلدون و روبرتسون سميث، المركز العربي للنشر و التوزيع، الإسكندرية 1983.

-**السيد حامد و عليا:**

56- مجالات الأنثروبولوجيا-مختارات من الموسوعة حسين الدولية للعلوم الاجتماعية، دار القلم، الكويت، 1985.

- **شاكر سليم:**

57-قاموس الأنثروبولوجيا (عربي / إنجليزي)، جامعة الكويت، 1981.

- **صادق العظم:**

58- الاستشراق والاستشراق معكوسا. دار الحداثة للطباعة و النشر، بيروت، 1981.

- **صالح أحمد علي:**

59- التقسيم الزمني لكتابة التاريخ، مشكلة الحقب و أسسها. ورقة مقدمة لندوة الحضارة الإسلامية، الكويت، 17- 20 ديسمبر 1984.

60- عالم الفكر: المأثورات الشعبية، المجلد الثالث، العدد الأول، يونيو 1972.

61- أدب الرحلات، وزارة الإعلام-الكويت، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، مارس 1983.

- **عباس أحمد:**

62-المدخل التكاملي في دراسة المجتمع، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة الرابعة، العدد الثالث، 1976.

- **عبد الباسط عبد المعطي:**

63- اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1981

- **عبد الرحمن بدوي:**

64- **فلسفة العصور الوسطى**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1969.

- **عبد الرحمن ابن خلدون:**

65-**مقدمة ابن خلدون** (تحقيق علي عبد الواحد وافي) جزءان، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1966.

- **عبد الرحمن زكي:**

66-«**حضارة عصر النهضة**» (مجموعة محاضرات مترجمة) دار النهضة العربية، القاهرة، 1961.

- **عبد المجيد نعنعي :**

67- **أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة و المعاصرة** (1453- 1848) دار النهضة العربية للطباعة و النشر.

- **عبد الله العمر:**

68-**ظاهرة العلم الحديث**-دراسة تحليلية وتاريخية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 1983.

- **علياء شكري:**

69- **علم الاجتماع الفرنسي المعاصر**، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية 1972.

- **علي أحمد عيسى:**

70- «**منهج البحث العلمي عند ابن خلدون**» أعمال مهرجان ابن خلدون. المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، القاهرة، 1962.

- **علي فهمي خشيم:**

71- **نصوص ليبية**، دار غندور للطباعة والنشر و التوزيع. منشورات دار مكتبة الفكر طرابلس-ليبيا.، 1967.

- **عمر محمد الشيباني:**

72- **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1975.

- **غليز برمان:**

73- **قوانين التطور الاجتماعي**: طبيعتها واستخدامها، دار التقدم، موسكو 1983.

74- **غودفري لابتهارت** «تاريخ الأنثروبولوجيا» مجلة الثقافة العالمية، الكويت، السنة الرابعة، العدد 24، سبتمبر 1985.

- **فؤاد زكريا:**

75- الجذور الفلسفية البنائية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، العدد الأول، 1980

- **قسطنطين زريق:**

76- في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.

- **كارلتون كوون :**

77- «أنثروبولوجيا العرب»، مقال مترجم نشر ضمن أعمال مؤتمر الثقافة الإسلامية و الحياة المعاصرة، القاهرة، 1953.

- **كلود ليفي ستروس:**

78- «في البناء الاجتماعي (ترجمة د. سامي عبد المحسن)، مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية، صيف / خريف 1960.

79- العرق و التاريخ (ترجمة سليم حداد) المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1982.

80- مقالات في الاناسة (اختارها و نقلها إلى العربية حسين قبيس) دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت 1983.

- **ل. ج. شيني:**

81- تاريخ العالم الغربي (ترجمة محي الدين حفني ناصف) سلسلة الألف كتاب رقم 546، دار النهضة، القاهرة.

- **محمد الجوهري:**

82- علم الفولكلور (الجزء الأول: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية)، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1978.

- **محمد رياض:**

83- الإنسان-دراسة في النوع و الحضارة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت 1974.

- **محمد شفيق غربال:**

84- تكوين مصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1975.

- **محمد صقر خفاجة:**

85- الإلياذة لهوميروس، تراث الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، المجلد الأول، (بدون تاريخ)

86- هردوت يتحدث عن مصر-دار العلم، القاهرة، 1966.

- محمد علي محمد:

87- تاريخ علم الاجتماع: الرواد و الاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984.

- محمد وقيدي:

88- العلوم الإنسانية و الأيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1983.

- محمود فهمي حجازي:

89- أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية، عالم الفكر، الكويت، عدد يونيو، 1972.

- مصطفى الخشاب:

90- علم الاجتماع و مدارسه: تاريخ التفكير الاجتماعي و تطوره، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، 1966.

- مصطفى ناجي:

91- «علم الاجتماع في المنطقة العربية بين المحلية و الدول»، بحث غير منشور، مؤتمر «علم الاجتماع و قضايا الإنسان العربي» الكويت، أبريل، 1984.

- ناصر خسرو:

92- سفر نامة (ترجمة د. يحيى الخشاب) دار الكتاب الجديد، بيروت، 1970.

- نقولا زيادة:

93- الجغرافية و الرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1962.

- وليام هاولز:

94- ما وراء التاريخ (ترجمة أحمد أبو زيد) دار نهضة مصر، القاهرة 1965.

- يوسف السيسي:

95- دعوة إلى الموسيقى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1981.

- يوسف عز الدين:

96- «الدارونية في الميزان» مجلة عالم عيسى الفكر، الكويت، مجلد 11، عدد 4 مارس 1981

المؤلف في سطور:

د. حسين فهيم

* ولد بالقاهرة ودرس بالجامعات المصرية والأمريكية، وحصل على الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا، ببركلي، عام 1968.

* نال عدة جوائز تقديرية لأعماله كما حصل على منح كثيرة للبحث والتأليف.

* عمل بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وعدة جامعات أمريكية أخرى، كما عمل مستشارا لدى بعض هيئات التنمية الدولية وعمل أستاذا زائرا بجامعة الكويت لعامي 84- 1985.

* اشترك مع أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا بمصر في دراسة الآثار الاجتماعية المرتبطة ببناء السد العالي، وله مؤلفات عن هذا الموضوع نشرته مؤسسة ببرجمان الدولية.

* يعمل حاليا أستاذا بجامعة يوتا الأمريكية وخبيرا للبحوث بمعهد الأنثروبولوجيا للتنمية بولاية نيويورك.



الأطفال مرآة المجتمع

تأليف الدكتور:
محمد عماد الدين اسماعيل